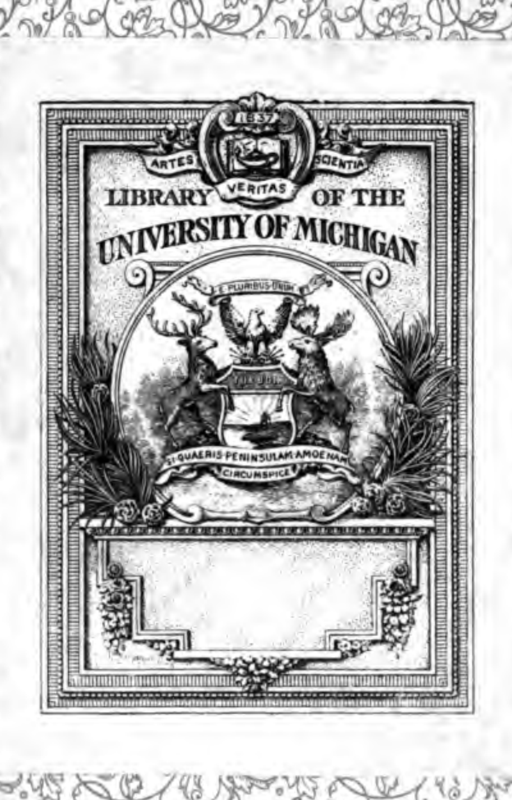
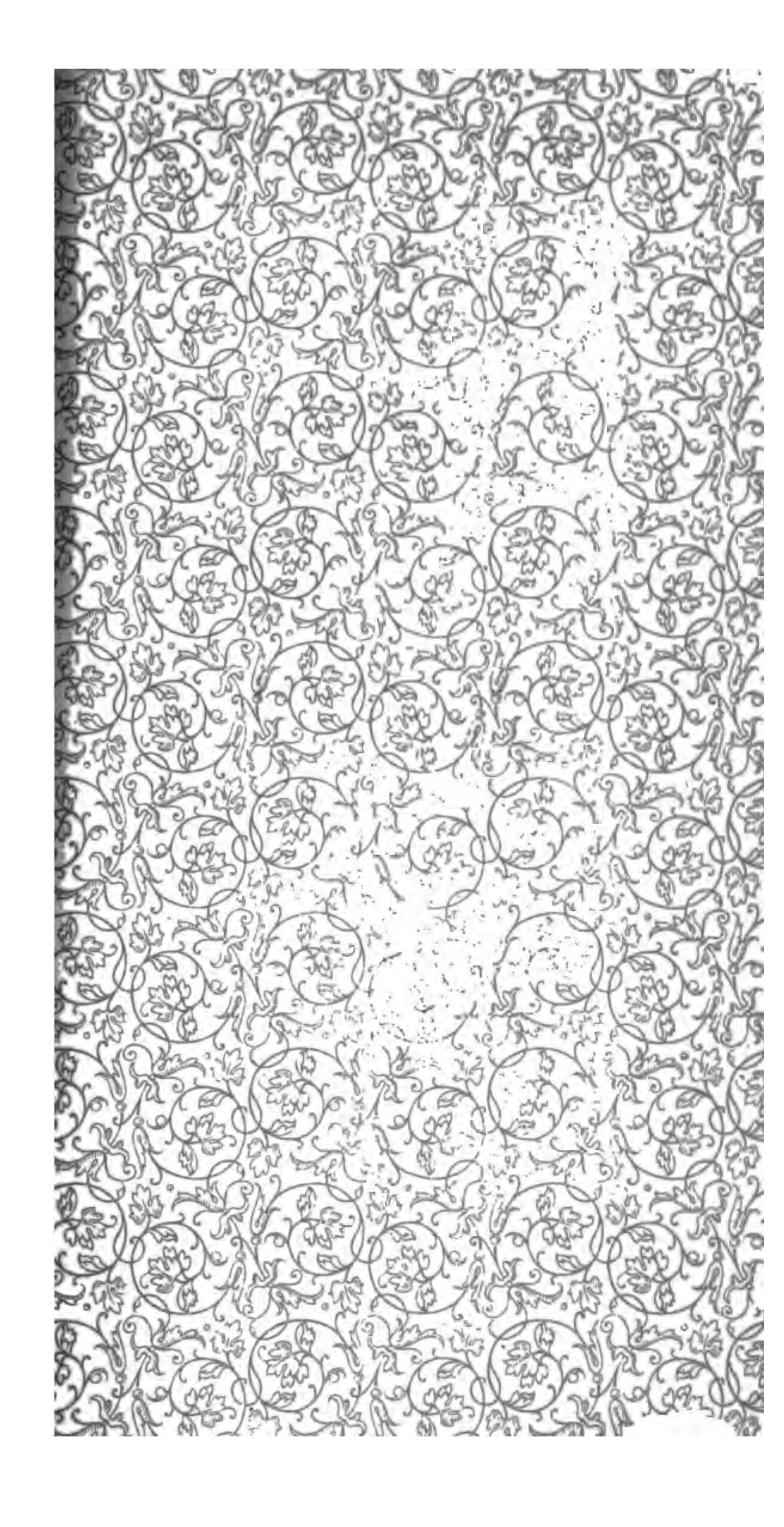



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



# JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XVI

# URNAL ASIATIQUE

87776

OU

# RECUEIL DE MÉMOIRES

## D'EXTRAITS ET DE NOTICES

ATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
RBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

---

## SEPTIÈME SÉRIE

## TOME XVI



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

---

M DCCC LXXX

URNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1880.

# PROCÈS-VERBAL

## LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1880.

séance est ouverte à une heure, par M. Adolphe er, président.

procès-verbal de la précédente séance générale et adopté.

nt reçus membres de la Société :

M. Patkanoff, professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg, présenté par MM. de Charencey et Dillon.

M. Weil, rabbin à Tlemcen, présenté par MM. Ad. Regnier et Oppert.

Amiaud, élève de l'École pratique des Hautes-Études, présenté par MM. S. Guyard et Pognon.

El-Hachemi ben Lounis, membre du Conseil général. chargé du cours de berbère, à Alger, présenté par MM. Cherbonneau et R. Basset.

M. le Président communique une lettre de M. le Préfet de la Seine, qui demande, dans un intérêt administratif, la communication du procès-verbal des séances générales de la Société. Le Conseil décide qu'il y a lieu de déférer à ce désir, et qu'en conséquence le cahier de juillet du *Journal asiatique* sera désormais adressé à la préfecture de la Seine.

La parole est donnée à M. Pavet de Courteille pour la lecture du rapport des Censeurs sur les comptes de l'exercice 1879. Ce rapport est adopté, et des remerciements sont adressés à la Commission des fonds.

M. Ernest Renan donne lecture de son rapport sur les travaux orientaux en France pendant l'année qui vient de s'écouler.

M. Halévy expose une théorie nouvelle sur l'origine de l'alphabet dévanagari. Ce savant est invité à rédiger sa communication pour qu'elle puisse être insérée dans le *Journal asiatique*.

On procède au dépouillement du scrutin, dont les résultats sont consignés dans le Tableau annexé au procès-verbal.

La séance est levée à trois heures.

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le comité de rédaction, *Journal des savants*, mai 1880. In-4°.

Par la Société. *Tijdschrift voor indische taal-, land-, en volkenkunde*, deel XXV, afl. 4, 5, 6; deel XXVI, afl. 1. Batavia, 1879-1880. In-8°.

Par la Société. *Notulen van de algemeene en bestuur-ͅgaderingen van het Bataviaasch genootschap van kun-ι en wetenschappen*, deel XVII, nos 2, 3, 4. Bata-, 1 79-1880. In-8°.

— *Register op de Notulen der vergaderingen van het taviaasch genootschap*, etc., over de jaren 1867 1878, door Mr. J. A. Van der Chijs. Batavia, 1879. 8°.

— *Catalogus der ethnologische afdeeling van het seum van het Bataviaasch genootschap*, etc., Derde ık. Batavia, 1880. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, rember 1879. London. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary*, ed. by Jos. rgess, may 1880. Bombay. In-4°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, janvier-fé-er 1880. Alger. In-8°.

Par le rédacteur. *Nouvelles annales de philosophie holique*..., sous la direction de M. Louis de Sa-ny. Première année, t. Ier, n° 2. Paris, 1880. In-8°.

Par la Société asiatique du Bengale. Bibliotheca in-a. *Váyu Purána*. Fasc. III. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintámani*, vol. II, part. II, c. 12. Calcutta, 1879. In-8°.

Par le Gouvernement de l'Inde. *List of sanskrit ma-scripts discovered in Oudh during the year 1879*, pre-red by Pandit Devíprasáda. Allahabad, 1879. -8°, 63 p.

Par l'auteur. *Le Boustan* ou Verger de Saadi, traduit pour la première fois en français, avec une introduction et des notes par A. C. Barbier de Meynard. Paris, E. Leroux, 1880. In-12, xxxiv-387 p.

Par M. Robert Cust. *A Grammar of the Chinyanja language as spoken at lake Nyassa*, by A. Riddel. Edinburgh, 1880. In-32, 150 p.

— *Collections for a Handbook of the Makua language*, by Chauney Maples. London. In-32, xii-100 p.

Publications de l'École des Hautes-Études de Florence. *Le Curiosità di Jocohama*, testo giapponese trascritto e tradotto da A. Severini. Parte prima : testo. Firenze, 1878. In-8°.

— *La Via della pietà filiale*, testo giapponese trascritto, tradotto ed annotato da Carlo Valenziani. Firenze, 1878. In-8°.

— *Elementi della grammatica mongolica*, di C. Puini. Firenze, 1878. In-8°, 40 p.

— *Il Commento medio di Averroe alla retorica di Aristotele*, pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal prof. Fausto Lasinio, fasc. 2 et 3. Firenze, 1877-1878. Gr. in-8°.

— *La Ribellione di Masacado e di Sumitomo*, testo giapponese riprodotto in caratteri cinesi quadrati e in catacana per cura di L. Nocentini. Firenze, 1878. Gr. in-8°, 28 p.

— Le même, tradotto da L. Nocentini. Firenze, 1878. Gr. in-8°, 41 p.

Publications de l'École des Hautes-Études de Flo-nce. *Repertorio sinico-giapponese*, compilato dal prof. Severini e da C. Puini, fasc. 3. Firenze, 1877. . in-8°.

Par l'auteur. *L'Inscription de Bavian*, par H. Po-on. 2e partie (42e fasc. de la Bibliothèque de l'École atique des Hautes-Études).

— *Le dénouement de l'histoire de Rama*, drame tra-it du sanscrit, par F. Nève. Bruxelles-Paris, 1880. -8°, VIII-371 p.

Par le Consulat de France, à Bombay. Catalogue s livres arabes et persans que l'on trouve en librai-e à Bombay. 1 pl.

# TABLEAU

## DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1880.

PRÉSIDENT.

M. Ad. REGNIER.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.
DEFRÉMERY.

SECRÉTAIRE.

M. Ernest RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. BARBIER DE MEYNARD.
GARREZ.
SPECHT.

CENSEURS.

MM. PAVET DE COURTEILLE.
ZOTENBERG.

MEMBRES DU CONSEIL.

M. Zotenberg.
l'abbé Bargès.
Dugat.
Foucaux.
Sanguinetti.
Charles Schefer.
Feer.
Lancereau.
Pavet de Courteille.
Dulaurier.
Oppert.
E. Senart.
Stanislas Guyard.
Cherbonneau.
Bergaigne.
J. Halévy.
Bréal.
J. Derenbourg.
d'Hervey de Saint-Denys.
Clermont-Ganneau.
de Vogüé.
Dr Leclerc.
Marcel Devic.
Rodet.

# RAPPORT

SUR

## LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1879-1880,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 30 JUIN 1880,

PAR M. ERNEST RENAN.

---

Messieurs,

Diderot, au commencement d'un de ses derniers *Salons*, croyant avoir à s'excuser d'être un peu sommaire et superficiel, se rabat sur le nombre toujours croissant des ouvrages dont il doit rendre compte. Ce nombre, dans l'année dont il s'agissait, s'était élevé à un chiffre qu'il trouvait exorbitant. Il avait été de quatre-vingt-dix! Qu'aurait dit ce grand critique s'il se fût trouvé en présence des six ou sept mille toiles qui, cette année, ont été exposées au public? La réflexion de Diderot m'était toujours présente à l'esprit en ces derniers temps, pendant que je lisais l'excellente réimpression qui a été donnée, par les soins de M^me^ Mohl, de la précieuse collection des rapports de notre regretté secrétaire[1]. L'étendue, la solidité de cette vaste enquête sur les

[1] *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*, 2 vol., XLVII-558-768 pages, in-8°. Paris, Reinwald.

travaux les plus divers ne sauraient être assez louées, et chaque année je suis honteux de ne vous apporter qu'un superficiel aperçu de nos travaux français, quand mon illustre devancier vous racontait d'une façon si approfondie tout ce qui arrivait de bon pour nos études dans l'univers entier. Comme circonstance atténuante, je me dis alors qu'une pareille tâche, avec les augmentations successives qu'a prises la production scientifique, serait maintenant bien difficile à remplir, qu'un volume entier de votre *Journal* y suffirait à peine, et que votre secrétaire devrait consacrer à un tel travail une grande partie de son année. Rien assurément ne serait plus utile; mais quand une vie laborieuse avance vers son terme, elle est encombrée de devoirs. On est présomptueux, quand on est jeune; on embrasse trop de choses; on se figure les forces de la vie comme indéfinies. Puis, quand vient la vieillesse, on a hâte de finir, on se limite, on se concentre. C'est ce qui fait que parfois je regrette, quand vous m'avez imposé, il y a trois ans, les fonctions de secrétaire pour une nouvelle époque quinquennale, de ne pas vous avoir prié de confier ces fonctions à une personne plus jeune. Puis le plaisir extrême que j'éprouve, pendant un mois à peu près, à lire vos travaux me rend heureux du devoir que vous m'avez imposé. J'espère avoir deux ans encore la force nécessaire pour être le rapporteur de vos travaux. Puis vous trouverez certainement quelque jeune et vaillante plume pour continuer un usage que Mohl a créé et

qui a jeté sur votre Société tant de lustre. « L'honneur d'être cité dans ces pages, dit très bien M. Max Müller, était un peu pour le savant ce qu'était pour les cités grecques l'honneur d'avoir leur nom dans le catalogue d'Homère. . . . . D'autres sociétés ont publié des rapports de ce genre; mais il n'en est guère qui l'aient fait avec la même régularité que la Société Asiatique, tant qu'elle eut Mohl pour secrétaire, et jamais on n'y a mis la parfaite proportion qu'il savait observer dans le plan général de ses revues. Trop complets, ces rapports dégénèrent en simples catalogues; trop minutieux et trop critiques, ils tournent en articles spéciaux sur quelques publications importantes. . . . . Une difficulté plus grande encore, c'était de maintenir jusqu'au bout ce rôle de juge impartial que Mohl a pris et gardé dans ses rapports, du premier au dernier. . . . . Mohl n'aurait pas été le savant qu'il était s'il n'avait eu de vives sympathies pour les savants et de vives antipathies pour les prétendus savants de France ou d'ailleurs. Mais il fallait une oreille bien délicate pour rien saisir de ses sentiments personnels dans ses rapports officiels. Quand il prend la parole au nom de la Société, il parle avec la pleine conscience de sa responsabilité; il sent que l'honneur de la Société est confié à sa garde. » Nous espérons que ces beaux morceaux, ainsi recueillis, seront une utile lecture pour les jeunes savants, qui doivent tenir à connaître leurs devanciers et à bien se rendre compte de ce qu'on a fait avant eux.

Rien n'a langui dans vos travaux, et quelques branches d'étude autrefois un peu négligées chez nous se sont tout à fait relevées. De ce nombre était le sanscrit. Le coup fatal porté à ces études par la mort de Burnouf en 1852 est maintenant à peu près réparé. Cette difficile spécialité, qui est peut-être, de toutes les divisions du travail oriental, celle qui demande le plus de préparation, vu qu'on ne peut aborder le sanscrit sans posséder préalablement une très solide culture classique, est redevenue l'objet de travaux que les plus fortes écoles de l'étranger peuvent nous envier. M. Bergaigne continue l'épreuve qu'il fait subir au Rig-Véda, et qui comptera sûrement pour une période nécessaire du travail relatif à ce livre capital. M. Bergaigne prend le livre en lui-même, comme une composition ayant son unité, l'explique par lui-même, presque comme s'il était l'œuvre du même auteur. Dans cette exégèse, chaque mot n'a plus qu'un sens. Ces étranges variétés de significations qu'on prêtait souvent à un même mot, M. Bergaigne se les interdit. Beaucoup de passages reprennent ainsi une allure plus naturelle qu'on ne l'aurait cru possible. Le livre, dans son ensemble, perd ce caractère de compilation successive qu'on lui avait trop complaisamment prêté. Est-il cependant d'une seule époque ou plutôt ne s'est-il pas formé d'agrégats successivement juxtaposés? M. Bergaigne n'examine pas encore cette question. Il y viendra sans doute, et c'est presque pour lui un devoir. Il n'y a qu'avantage à décom

poser ces problèmes difficiles et à lire ces vieux textes avec des verres en quelque sorte différents, sauf à balancer plus tard toutes les expériences les unes par les autres et à bien exprimer le résultat d'ensemble.

Cette année, c'est sur la rhétorique védique que M. Bergaigne a surtout porté son attention[1]. Rhétorique bizarre assurément, pleine de cacophonies, d'incohérences, de métaphores discordantes, de galimatias double, triple et quadruple. Pour éviter d'admettre ces étrangetés, les exégètes védiques n'ont pas reculé devant les violences les plus graves à faire au lexique. M. Bergaigne montre très bien qu'il ne faut pas s'arrêter à la répugnance que ce pathos inspire à notre goût moderne. Des expressions qui hurlent de se voir accouplées sont, à ce qu'il paraît, un trait ordinaire dans la poésie des Richis. Des phrases qui chez nous sentiraient la caricature ne font pas sourire les lecteurs, devenus rares, de ces livres antiques. Cela va jusqu'à l'énigme, et l'énigme implique souvent un sens mystique, une intention talismanique. Le goût évidemment est chose européenne. Cette boutade d'un des critiques de M. Bergaigne : « En somme, j'aime mieux me tromper sur les Védas avec Roth et Grassmann, que de les bien comprendre à la façon de M. Bergaigne, » n'est qu'une plaisanterie. L'antiquité vraie est toujours plus

[1] *Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Veda*, 42 pages; extrait des *Mémoires de la Société de linguistique*, t. V, 2e fasc. Voir aussi *Revue critique*, 26 janvier 1880.

le que parée de contre-sens et de complaisantes énuations.

Aux heures où il se délasse de son grand travail r les Védas, M. Bergaigne a trouvé le temps de duire un poème très original, un drame boudique intitulé *Nagananda* ou la « Joie des serpnts[1] ». C'est un ouvrage fort extraordinaire. Un ıne prince, pour arracher un serpent aux griffes ın oiseau de proie, se fait dévorer à sa place. oiseau, c'est Garouda; le serpent est un de ces nas dont Garouda est l'ennemi. La victime volontaire partient à la race des génies aériens; mais, dans ıe scène de l'acte cinquième, elle est qualifiée de dhisattva, c'est-à-dire qu'elle est arrivée à l'état prédant immédiatement celui d'un Bouddha accomi. Au dénouement, elle atteint le rang de Tchakrartin. Une des singularités de ce mystère, c'est qu'il bute par trois actes de marivaudage. M. Bergaigne ontre, après M. Cowell, que l'ouvrage est contemrain de Hiouen-Tsang, c'est-à-dire du second quart ı VII^e^ siècle de notre ère. La meilleure excuse des zarreries de l'ouvrage est dans le sentiment qui l'a cté. « La charité bouddhique, dit très bien M. Beragne, en dépit de l'extravagance de ses légendes de l'exagération souvent puérile de ses préceptes, ste en somme, après la charité chrétienne, le and, l'éternel honneur de l'humanité. »

M. Édouard Foucaux vient d'ajouter à ses élé-

[1] *Bibliothèque orientale elzévirienne* d'E. Leroux. Paris, 1879, ıı-144 pages.

gantes traductions des chefs-d'œuvre de Kalidasa la traduction de *Vikramorvaçi*[1]. Ce charmant ouvrage se trouve ainsi rendu en français d'une manière digne de lui. Bientôt il ne restera plus beaucoup d'ouvrages orientaux susceptibles d'être offerts au public comme des œuvres littéraires, faites pour plaire. Mais la science est infinie. Pour la solution des problèmes que poursuit maintenant la critique, la valeur littéraire des œuvres est une considération secondaire.

M. Paul Regnaud a bien montré que telle est sa doctrine en s'attachant avec autant de suite qu'il le fait à l'étude du traité de Bharata relatif à tout ce qui touche le théâtre indien : construction et agencement de la salle, mise en scène, éducation des acteurs et distribution des rôles, mimique, musique, chant et chorégraphie, division des genres, poétique et rhétorique dramatique, métrique, etc. L'auteur vivait aux temps où le théâtre était le plus florissant dans l'Inde; son livre est d'un intérêt aussi vif que le serait un ouvrage sur les conditions scéniques et poétiques des pièces grecques, composé par un contemporain d'Euripide. M. Regnaud a donc eu bien raison d'entreprendre ce travail; il paraît que la tâche est difficile, les manuscrits étant fort mauvais. M. Regnaud donne comme spécimen le texte sanscrit d'un chapitre de l'ouvrage, transcrit en caractères latins[2].

[1] Vikramorvaçi, *Collection orientale elzévirienne*, Ernest Leroux. Paris, 1879, 139 pages.

[2] *Le dix-septième chapitre du Bhâratîya-Nâtya-Çâstra*, intitulé *Vâg-*

M. Feer[1] a entrepris l'étude du livre bouddhique itulé « les cent légendes » *Avadâna Çataka*, dont rnouf avait commencé la traduction. Le livre pa- t d'intérêt fort inégal; dans les dernières parties, iendant, se trouvent quelques-unes des légendes plus gracieuses du bouddhisme. Ce sont en elque sorte les paraboles de la religion nouvelle, touchants *agadas* par lesquels on cherchait à ntrer la foi bouddhique comme douce, bienfai- ce, susceptible d'être embrassée par les faibles et petits. Les insupportables longueurs du récit us empêcheront probablement à tout jamais de e ces jolies légendes avec agrément; les courtes ana- es de M. Feer les débarrassent de ce qui leur nuit nos yeux, mais aussi de ce qui fut probablement l'origine la cause de leur succès. M. Feer nous a t connaître d'autres recueils du même genre et en néral tout ce qui se rapporte à la littérature des adânas.

La belle publication de M. Cunningham, *Corpus scriptionum indicarum*, a ouvert une nouvelle pé- ode dans l'interprétation de ces précieuses inscrip- ons qui viennent si à propos suppléer au vide laissé ns l'histoire de l'Inde par le manque d'annales ré- dières. Après la belle découverte de Prinsep, et s savants commentaires de Burnouf, de Kern, de

*bhinaya*. Paris, Ernest Leroux; extrait des *Annales du Musée uimet*, t. Ier.

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1879. Voir aussi *Revue cri- que*, 28 novembre 1879.

Bühler, il restait encore beaucoup à faire pour arriver à cette dernière précision de détail sans laquelle l'épigraphie ne saurait être une science vraiment utile. La méthode parfaitement rigoureuse de M. Senart[1] était juste ce qu'il faut pour un pareil travail. Le mémoire qu'il vous a donné est un chef-d'œuvre de philologie et de paléographie. Burnouf y eût applaudi des deux mains, et nous vous félicitons que votre journal, dont le devoir est de présenter toujours les résultats les plus avancés de la science, ait publié un travail qui fera certainement époque dans l'histoire de la philologie hindoue.

Toute occasion qui amène M. Barth à mettre par écrit et à coordonner son immense savoir est une bonne fortune. En vue d'un article sur les *Religions de l'Inde* destiné à *l'Encyclopédie des sciences religieuses*, publiée sous la direction de M. Lichtenberger[2], M. Barth a réuni, dans un ensemble systématique habilement dressé, le plus riche ensemble de faits généraux que l'on possédât jusqu'ici sur l'histoire religieuse de l'Inde. C'est là un admirable sujet d'étude. L'Inde ne nous a pas seulement conservé dans ses Védas les documents les plus anciens et les plus complets pour l'étude des croyances naturalistes qui, dans un passé extrêmement reculé, ont

[1] *Journal asiatique*, février-mars-avril et mai-juin 1880. Voir aussi *Revue critique*, 12 avril 1880.

[2] Tirage à part, chez Sandoz et Fischbacher, 176 pages, gr. in-8°. Voir aussi l'excellent bulletin de la mythologie aryenne donné par M. Barth dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1re année, n° 1, p. 102 et suiv. (Leroux, in-8°).

communes à toutes les branches de la famille
o-européenne; c'est aussi la seule contrée où ces
ances, à travers bien des changements et des
ssitudes, se soient perpétuées jusqu'à nos jours.
st le seul pays aryen ou aryanisé qui soit resté
in, comme on dit. Tandis que partout ailleurs
vieilles croyances polythéistes ont été, ou extir-
s par des religions monothéistes d'origine étran-
, ou brusquement arrêtées dans leur évolution
éduites à de petites églises comme c'est le cas du
isme; dans l'Inde seule, ces croyances présentent
qu'à l'époque actuelle un développement continu,
sté par une riche littérature. Nulle part ailleurs
ne peut observer dans des conditions aussi favo-
les les transformations successives d'une concep-
polythéiste.

M. Barth déploie, pour tracer ce grand et beau
leau, toutes les ressources de l'esprit le plus phi-
ophique. Comme M. Bergaigne, M. Barth re-
che à la plus vieille Inde des Védas l'obscurité,
jargon, l'affectation du mystère, affectation d'au-
it plus choquante qu'elle a moins à cacher, l'éta-
e de symboles qui au fond ne signifient rien,
nigmes qui ne valent pas la peine d'être devi-
és. Le panthéisme paraît à M. Barth le fond de la
igion hindoue[1]. Dans les Védas, la nature entière
divine. Tout ce qui frappe l'homme par sa gran-

[1] Voir aussi l'*Étude comparative sur le panthéisme égyptien et indien*, M. Schœbel, dans la *Revue orientale et américaine*, nouv. série, II, 78.

deur, tout ce qui est supposé capable de lui nuire ou de lui être utile, devient un objet direct d'adoration. A côté de cela, cependant, M. Barth admet une sorte de « monothéisme à plusieurs titulaires, » comme il dit, et dont le centre en quelque sorte se déplace (l'*hénothéisme* de M. Müller). Ce qui le frappe, au contraire, c'est l'absence complète de toute eschatologie. L'Inde, qui a tant spéculé sur l'origine des choses, ne se préoccupe jamais de leur fin.

Entre les plus anciennes intuitions et les plus récentes spéculations du Véda, M. Barth admet un intervalle considérable, avec cette particularité que les conceptions les plus hautes ne firent jamais tort aux plus vieilles divinités. La coexistence de choses qui auraient dû s'exclure est le résumé de l'histoire de l'Inde à toutes ses époques. M. Barth montre, d'une manière vraiment magistrale, comment le brahmanisme sortit du védisme, comment il aboutit à une scolastique ardente, dont la métaphysique bouddhique n'est qu'un cas particulier. Dans le bouddhisme, M. Barth (et il a raison selon moi) fait une part très grande à la personnalité et à la légende du fondateur. « Le brahmanisme, où tout est impersonnel, où les sages les plus révérés n'ont laissé qu'un nom, n'avait rien à opposer à la vie de Bouddha, si peu historique comme relation de faits, mais qui nous a certainement conservé la physionomie du maître et l'impression ineffaçable gardée de lui par ses disciples. Même rédigée en cet affreux style boud-

iiste, le plus insupportable de tous les styles, ces
cits forment une des histoires les plus touchantes
ie l'humanité ait imaginées. » Les causes de la fa-
aur du bouddhisme et de son adoption par les pou-
irs officiels, de sa disparition et du peu de traces
i'il a laissées, les origines et le vrai caractère du
inisme, comme M. Barth les expose, peuvent
mpter entre les meilleures pages d'histoire reli-
euse qu'on ait écrites de notre temps. Enfin, sous
nom d'hindouisme, M. Barth a tracé le tableau
range et plein d'attrait des religions sectaires ou
éo-brahmaniques qui sont encore professées de nos
urs par environ 180 millions d'hommes.

Un sentiment consolant sort de la lecture du
vre de M. Barth. Voilà un livre plein de renseigne-
ients, solides, précis, admirablement groupés, qui
ous présente un tableau d'ensemble très satisfaisant
ialgré ses lacunes, d'un des chapitres les plus im-
ortants de l'histoire religieuse de l'humanité. Ce
el ensemble est composé de faits dont on ne savait
as un mot il y a cent cinquante ans, de faits extraits
e livres nullement historiques, que le travail de deux
u trois générations de savants a fait sortir du néant.
Certes, dans cent ans, si le mouvement de nos
tudes se continue, on en saura bien davantage; mais
es grandes lignes ne seront pas changées. Quand on
e prend à douter de l'avenir d'études singulière-
nent éparses et dispersées comme les nôtres, des ré-
ultats tels que celui-là rassurent et encouragent.
Seulement, combien il est utile que des esprits

comme celui de M. Barth prennent pour eux le travail de critique et de coordination !

M. Barth ne néglige pas le problème des rapports religieux de l'Inde avec le reste du monde. Il repousse avec raison les chimères qu'on a mises en circulation sur une prétendue collaboration de l'Inde dans les origines du christianisme. Il met en doute une autre influence bien plus admissible, celle de l'*Évangile de l'enfance* sur le krichnaïsme. M. Barth fait-il toujours assez grande la part des anciens cultes aborigènes (anté-aryens) sur la religion brahmanique ? Ce n'est pas moi qui oserai le dire. Mon vieil ami, le baron d'Eckstein, la faisait sans doute trop grande. Je voudrais, cependant, que notre jeune école lût plus qu'elle ne le fait les essais, dépourvus assurément de méthode, mais souvent riches d'aperceptions profondes, de ce puissant et libre esprit.

Notre savant et zélé confrère de la Société asiatique de Londres, M. Robert Cust, a bien voulu nous donner en français ses vues d'ensemble sur les religions et les langues de l'Inde. La rare connaissance que possède M. Cust de l'Inde[1] actuelle, la profonde étude qu'il a faite de la vieille Inde, et par-dessus tout la calme impartialité de ses jugements, donnent une grande valeur aux idées qu'il s'est formées et qui demandent à être sérieusement méditées. La situation religieuse de l'Inde est très critique. Les déchirements religieux les plus graves

[1] *Les religions et les langues de l'Inde*, par Robert Cust. Paris, Leroux, Bibl. elzévir., 200 pages.

e réserve l'avenir auront peut-être lieu dans ce ys.

M. James Darmesteter couronne ses beaux tra- ux sur la théologie de l'*Avesta* par la traduction de *vesta* lui-même [1]. Cette traduction est en anglais fait partie de la collection de traductions des livres crés de l'Orient que publie à Oxford M. Max Müller. e premier volume qui vient de paraître contient le endidad. Dans une savante introduction, M. Dar- esteter discute toutes les questions critiques rela- ves au texte qu'il traduit. Selon notre savant con- ère, le réveil des croyances mazdéennes aurait rrespondu à l'avènement des Sassanides, et la daction de l'*Avesta* remonterait à la première oitié du IVe siècle de notre ère, vers le temps du ncile de Nicée. M. Darmesteter croit même pou- oir fixer le nom de l'auteur de la compilation. Ce rait cet Adarbad Mahraspand, l'Esdras du parsisme, ui apparaît, sous le règne de Sapor II, comme un staurateur du mazdéisme contre les envahissements u manichéisme. Les maîtres les plus compétents en matière, en particulier M. Bréal, reconnaissent le aut mérite de la traduction de M. Darmesteter et excellence de la méthode qu'il a suivie. Chez lui, école étymologique et l'école traditionnelle, au lieu être ennemies, se complètent l'une l'autre. Profitant rgement, comme c'était son devoir, du grand et beau

[1] *The Zend-Avesta.* Part. I, *The Vendidâd,* vol. IV des *Sacred Books of the East.* Oxford et Londres, Macmillan, CII-240 pages, in-8°.

travail de Spiegel, il y apporte des améliorations qui font de sa traduction le dernier mot des études iraniennes au moment présent. Voyez, Messieurs, comme j'avais raison de dire que les parties de nos études qui avaient été les plus abandonnées sont celles qui produisent à l'heure présente les plus riches résultats.

Telle est l'activité de M. Darmesteter que la polémique relative à tel de ses ouvrages se croise avec les applaudissements dus à l'ouvrage suivant. M. Darmesteter fait mieux que de répondre; il va devant lui et s'améliore sans cesse. M. de Harlez[1] a combattu vivement la méthode que M. Darmesteter a suivie dans son *Ormazd et Ahriman*. A quelques exagérations le savant iraniste belge oppose, ce semble, des exagérations en sens contraire. De ce que les anciens mythes aryens ont perdu dans l'*Avesta* leur signification védique, il ne s'ensuit pas que cette signification n'ait pas existé. La fête de *Pâque* n'a plus rien aujourd'hui d'une fête du printemps; il y a trois mille ou quatre mille ans, elle avait certainement ce caractère. M. de Harlez reconnaît qu'on trouve dans l'*Avesta* des souvenirs des mythes antiques; mais il croit que ces mythes, bien loin d'avoir donné naissance au système avestique, y ont été introduits comme des accessoires et des ornements. Jamais, dit-il, on n'en eût soupçonné l'existence, si la ressemblance des noms n'eût indiqué la communauté d'origine de certains personnages avestiques et de certains person-

[1] *Journal asiatique*, août-septembre 1879.

ges védiques. « Si l'on sait qu'Azhi Dahaka et Thraeɔna sont des lutteurs aériens, c'est parce qu'on a ɔuvé dans les Védas des combattants de ce nom de cette nature; car, dans l'*Avesta*, ils ont un tout ɪtre aspect. » Cela est tout simple, et nous ne voyons ɪs qu'on puisse en faire un reproche à M. Darmesteter. Ce dernier n'a jamais nié que les agents védiques, pour devenir les éléments de la théologie ɪroastrienne, n'aient subi de profondes modificaɔns. Mais c'est renverser la base de toute science myɪologique que d'expliquer, comme le fait M. de Harɪz, les affinités les plus organiques par des emprunts ɪtérieurs et en quelque sorte littéraires. Supposons ɪ'on ignorât ce grand fait historique que le christiaɪsme est sorti du judaïsme; la lecture d'une page ɪun livre de messe le révélerait, et on ne serait ɪllement admis à dire que ces innombrables traces ɪu judaïsme sont des détails de style, des adaptations ɪites après coup. Nous croyons que, si M. de Harlez ɪétait bien rendu compte de la thèse de M. Darmeɪteter, il se serait interdit de la traiter avec une séɪérité dont il vaut toujours mieux s'abstenir. Il n'est ɪas bon, dans ces difficiles études, de croire tenir ɪabsolue vérité. L'approbation de M. Bréal[1], de M. Max Müller, de M. Barth[2], serait pour nous inexɪlicable, si les objections de M. de Harlez étaient ɪondées au point où cet orientaliste zélé croit qu'elles le sont.

[1] *Revue critique*, 7 juin 1880.

[2] Voir Barth dans la *Revue de l'hist. des religions*, I, p. 114 et suiv.

M. Darmesteter, outre ses grands travaux et ses précieux articles de la *Revue critique*, pleins d'un si vaste savoir[1], a donné aux *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*[2] une série de nouvelles remarques de philologie iranienne. C'est là qu'il chasse du Panthéon iranien ce chien *Madhakha*, qui, à ce qu'il paraît, ne doit son existence qu'à une fausse lecture. Les hasardeuses régions limitrophes entre la mythologie aryenne et la mythologie sémitique attirent aussi M. Darmesteter[3]. Qu'il y soit le bienvenu. Cependant, c'est au passé des religions aryennes que cet éminent confrère semble réserver les efforts les plus originaux de sa vigoureuse pensée[4].

M. Hovelacque[5] s'occupe exactement du même sujet que M. Darmesteter et porte dans ses travaux les plus solides connaissances. Le volume qu'il nous donne cette année est un exposé complet de la doctrine avestéenne. Dans une introduction fort étendue, il raconte la découverte du texte de l'*Avesta* et fait

[1] *Revue critique*, 16 et 30 août, 15 novembre 1879; 23 février, 19 avril, 21 juin 1880.

[2] T. IV, p. 210 et suiv. (Vieweg, in-8°).

[3] *Ibid.*, t. IX, p. 89-95. Je signale à ce propos le *Bulletin de la Société de linguistique de Paris*, n° 20 (avril 1880), comme contenant l'écho de bien intéressantes discussions.

[4] *Sur le Dieu suprême dans la mythologie indo-européenne*, dans la *Contemporary Review*, vol. XXXVI. M. Darmesteter a en outre traduit les conférences faites par M. Max Müller en 1879 aux Hibbert Lectures, sous ce titre : *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde.* Paris, Reinwald, XVI-347 pages, in-8°.

[5] *L'Avesta, Zoroastre et le mazdéisme.* Paris, Maisonneuve, 1880, 521 pages, gr. in-8°.

stoire des progrès successifs de l'interprétation[1]. tte dernière partie est traitée d'une manière extrêment complète; avec raison M. Hovelacque prend rti pour son maître, M. Spiegel, qu'il envisage, ns ses belles études, comme le continuateur de rnouf. Il fait ensuite l'histoire du texte de l'*Avesta*. s appréciations, quant à la date, diffèrent beaup de celles de M. Darmesteter, puisqu'il pense e le texte zend remonte à l'époque des Achémées. J'admets difficilement, pour ma part, que *vesta*, tel que nous l'avons, ait été le code d'un nd empire. C'est le code d'une secte religieuse s bornée; c'est un Talmud, un livre de casuistique d'étroite observance. J'ai peine à croire que ce nd empire perse, qui, du moins en religion, ofessa une certaine largeur d'idées, ait eu une loi ssi stricte. Il me semble que, si les Perses avaient un livre sacré de ce genre, les Grecs en eussent rlé. La théologie même de l'*Avesta*, telle que L Hovelacque l'expose, me paraît bien plutôt conmporaine de Manès et du gnosticisme que susceple d'être rapportée à une haute antiquité[2].

On a coutume de joindre les productions de la erse musulmane à celles du vieil Iran, et on a raison;

[1] Voir aussi Robiou, *L'Avesta et son origine*, 83 pages, in-8°, lmé (extrait de la *Revue des questions historiques*).

[2] Citons encore C. de Harlez, *Manuel du pehlvi des livres religieux historiques de la Perse*, x-350 pages, in-8°, Maisonneuve. — J. Dillon, *L'Alphabet de la langue bactriane*. Paris, Leroux, in-8°, trait des *Actes de la Société philologique*, t. IX, fasc. 3°, 1879, . 89-136.

car, dans l'ensemble des littératures musulmanes, la littérature persane a une saveur particulière. De toutes les littératures asiatiques, c'est celle dont les chefs-d'œuvre, traduits en une langue européenne, ont le plus de succès. Le *Gulistân* de Saadi est connu et apprécié depuis longtemps; le second chef-d'œuvre du même auteur, le *Boustan*, a eu moins de fortune. Ces deux ouvrages sont pourtant nés de la même inspiration; ils poursuivent le même but. M. Barbier de Meynard vient de combler une lacune dans notre littérature savante en nous donnant une traduction du *Boustan*[1]. Cette lecture sera sûrement une fête pour tous les hommes de goût. Saadi est vraiment un des nôtres. Son inaltérable bon sens, le charme et l'esprit qui animent ses narrations, le ton de raillerie indulgente avec lequel il censure les vices et les travers de l'humanité, tous ces mérites, si rares en Orient, nous le rendent cher. On croit lire un moraliste latin ou un railleur du XVI^e^ siècle. Ces qualités de verve et de bonhomie se retrouvent dans le *Boustan* comme voilées sous les nuages d'une mysticité de convention. Possédant parfaitement sa langue, M. Barbier de Meynard a su presque toujours concilier les libres allures de la poésie persane avec le rigorisme de notre idiome, impitoyablement analytique. Il a voulu satisfaire les savants et les lettrés. Les notes et l'excellente biographie de Saadi placée

[1] *Le Boustan ou Verger,* poème persan de Saadi. Paris, Leroux, XXXIV-387 pages, in-8°. Voir *Revue critique,* 27 septembre 1879, 3 mai 1880.

tête de l'ouvrage recommandent le volume aux ntalistes, comme l'élégance du style et les bonnes ditions de l'exécution matérielle le recommandent us les amateurs de beaux livres. Le succès, nous sommes assurés, sera le même auprès des deux ses de lecteurs.

Les recherches archéologiques et philologiques l'antiquité sémitique sont, depuis quelques an-s, très florissantes parmi nous. Nous avions, à cet rd, un arriéré; nous le réparons honorablement: recherches, comme il était naturel, furent d'a-rd entreprises au moyen du plus grand ensemble textes sémitiques anciens que nous possédions, veux dire de la Bible. Or il est incontestable que, puis la fin du XVII<sup></sup>e siècle, les études hébraïques été la partie la plus faible de l'érudition française. progrès considérables qu'a faits l'exégèse biblique puis cent cinquante ans ont été le résultat du mou-ment d'étude des facultés protestantes de théologie ns les pays germaniques. Il en est bien résulté elques défauts pour ces belles études. La gram-aire hébraïque a été construite moins comme la ammaire d'une langue que comme la grammaire n livre : c'est la grammaire biblique plus encore e la grammaire hébraïque. Prenant le texte bi-ique comme arrêté en chacune de ses lettres, les rammairiens de la langue hébraïque ont souvent éé des règles, des mécanismes, pour expliquer des utes de copiste. Le manque d'études archéologiques

a aussi beaucoup nui aux recherches bibliques. C'est par là que nous avons trouvé moyen de rendre quelques services. Les universités allemandes et, en général, les écoles de théologie ne sont pas des milieux propres à former de bons archéologues. Pour former l'archéologue, il faut de grandes collections d'antiquités, il faut l'habitude de manier des objets anciens. Voilà ce que ne donnent pas des cours faits dans de petites villes de province, ni tous les efforts de la philologie de cabinet. Le savant qui, dans ces dernières années, a été la principale cause de l'erreur commise à Berlin sur les poteries moabites est un philologue des plus distingués; son nom restera attaché à quelques idées des plus heureuses; mais l'expérience de l'antiquaire lui manquait. Notre jeune école archéologique et épigraphique, placée, au contraire, dans les circonstances les plus favorables, se manifeste d'année en année par des travaux de plus en plus solides et féconds.

M. Clermont-Ganneau continue ses belles recherches de mythologie iconographique[1], dont nous attendons avec impatience le développement. Les coupes que M. Clermont-Ganneau rapproche et recueille avec tant de soin circulèrent, en effet, beaucoup dans l'antiquité et répandirent en circulant ainsi

[1] *Études d'archéologie orientale: L'imagerie phénicienne et la mythologie chez les Grecs;* 1re partie, *La coupe phénicienne de Palestrina*, avec 8 planches. Paris, Ernest Leroux, 1880, XXXIX-157 pages. Extrait en partie du *Journal asiatique*, février-mars, avril-mai-juin 1879; février-mars-avril 1880.

foule d'idées mythologiques. Il ne faut pas nier
›ortance de la mythologie des mots; la philologie
ı toujours la clef principale des religions de l'an-
ité; mais la mythologie des images a aussi son
ortance. L'image pénètre moins que le conte, le
rerbe, le récit populaire; elle suppose l'art, l'in-
rie, de grandes voies commerciales; mais elle a
clarté particulière (une clarté apparente bien
ndu), et, dans tout le monde méditerranéen,
age, on peut le dire, régna durant des siècles en
reraine maîtresse. M. Ganneau a donné le nom
ıfer assyrien ou Enfer sémitique [1] à un monu-
ıt, de signification évidemment funéraire, qui
ı été communiqué par M. Peretié. C'est une petite
lette de bronze, d'un caractère, en effet, avant
t assyrien, mais qui prouve combien, au moins
ır la forme, les mœurs et la religion de l'Égypte
de l'Assyrie durent peu différer à une certaine
›que. M. Ganneau montre savamment comment
idées eschatologiques ont fait le tour du monde
ien au moyen de ce puissant véhicule de l'ima-
ie.

M. Clermont-Ganneau n'est pas moins philo-
ue qu'archéologue. Il a fait faire de grands
ogrès à l'interprétation des fragments de bronze
temple de Baal-Lebanon, achetés il y a deux ans
r le Cabinet des Antiques [2]. Il a vu deux nouvelles
tures entre les fragments, dont l'une a une véri-

[1] *Revue archéologique*, décembre 1879.
[2] *The Athenæum*, 17 avril 1880.

table importance, puisqu'il en résulte la lecture du nom de *Hiram, roi des Sidoniens.* Deux autres sutures que M. Clermont-Ganneau a cru découvrir ne nous paraissent pas aussi bien prouvées. Ces fragments deviennent de plus en plus un document capital de l'histoire de l'écriture chez les peuples de la Méditerranée. Nous avons aussi à remercier M. Ganneau de la note qu'il a consacrée aux travaux de son ami M. Georges Colonna Ceccaldi, jeune archéologue trop tôt emporté par la mort, et à qui l'étude savante de Chypre et de la Syrie doit plus d'un bon service [1]. Par les rapprochements tirés des textes, des inscriptions et des monnaies, M. Clermont-Ganneau a réussi à dresser le tableau de la dernière dynastie de Cittium, celle qui nous est la plus connue par l'épigraphie [2]. Je n'en finirais pas si j'énumérais toutes les fines observations de M. Ganneau [3]. Que dire, par exemple, de ce très antique cachet de Abd-Hauran [4], qui nous reporte, avec son dieu-montagne, aux âges reculés du culte de Baal-Hermon et de Baal-Lebanon?

Le *Corpus inscriptionum semiticarum* est en retard. Je croyais bien que j'aurais le plaisir, cette année, de vous annoncer la publication d'une première livraison; je puis seulement vous dire que tout le

[1] *Revue archéologique*, décembre 1879.

[2] *L'instruction publique*, 6 mars 1880.

[3] *Journal asiatique*, octobre-décembre 1879, mai-juin 1880; *Revue critique*, 26 juillet, 23 août, 6 septembre 1879; 12 janvier, 2 février, 26 avril 1880 (voir aussi 1er mars 1880).

[4] *Journal asiatique*, mai-juin 1880, p. 537-538.

itre des inscriptions phéniciennes trouvées en
icie est prêt pour le tirage, et que le chapitre
inscriptions phéniciennes trouvées en Chypre
isez avancé.

. de Vogüé[1] vous a donné, comme par avant-
, une note ingénieuse sur la disposition maté-
du tombeau d'Eschmounazar. M. Derenbourg[2]
si publié sur l'épitaphe de ce roi de Sidon des
rvations qu'il a trouvées trop étendues pour
er dans le recueil.

I. Philippe Berger continue de consacrer à ces
s études tout son zèle et toute son activité[3]. Il
is à tâche, cette année, d'expliquer les singula-
de la deuxième inscription d'Oum-el-Awamîd[4].
mot *malac*, qui revient en phénicien devant un
d nombre de noms de divinités est fort obscur.
Berger croit qu'il faut le prendre comme l'équi-
nt du mot *maleac*, ange, et voir dans des ex-
sions comme *malak Astoreth* l'équivalent de
pression biblique si connue : *maleac Jéhovah*.
Clermont-Ganneau était arrivé de son côté à la
me idée[5]. Ce qui confirme cette opinion, c'est
dans l'arabe du Coran et en général dans l'arabe

*Journal asiatique*, février-mars-avril, p. 278-286.
*Revue archéologique*, juin 1879.
*Notice sur les caractères phéniciens destinés à l'impression du Cor-inscriptionum semiticarum*. Extrait du *Journal asiatique*, jan- 1880.
Dans la brochure intitulée : *La faculté de théologie protestante Paris à M. Ed. Reuss, à l'occasion du cinquantième anniversaire de professorat*. Paris, Sandoz et Fischbacher, 56 p. in-4°, 1879.
*Revue critique*, 2 février 1880.

ancien, le mot *malac*, ange, s'écrit sans *élif*. Il est probable que le progrès des études phéniciennes tranchera la question. L'opinion de MM. Clermont-Ganneau et Berger restera, en attendant, une très ingénieuse hypothèse.

M. Philippe Berger a repris les questions de théologie phénicienne ou plutôt carthaginoise à propos d'un bandeau d'argent découvert près de Batna, et maintenant conservé au Musée de Constantine [1]. Il a également émis d'ingénieuses hypothèses sur le dieu *Poumaï*, qu'il identifie avec Pygmée [2]. Ce Poumaï, que les études d'épigraphie chypriote ont rendu à la vie, traverse en ce moment une heure fort critique. M. Clermont-Ganneau s'occupe également de lui; on l'analyse, on pèse les syllabes de son nom [3].

M. Cahen [4], grand rabbin d'Alger, a bien expliqué les inscriptions puniques et néo-puniques d'El-Hofra, près de Constantine, déjà publiées par la Société archéologique de cette ville. M. Reboud [5], avec un

[1] *Gazette archéologique* (A. Lévy), juillet 1879, p. 133 et suiv.; nov. 1879, p. 222 et suiv.; janv. 1880, p. 18 et suiv.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* (A. Picard), 1880, p. 60-68.

[3] *Journal asiatique*, mai-juin 1880.

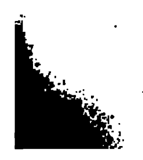
[4] *Inscriptions puniques et néo-puniques de Constantine* (El-Hofra). Constantine, Arnolet, 1879, 32 pages. Extrait du *Recueil des Notices et Mém. de la Soc. arch. de Const.*, vol. XIX, année 1878.

[5] *Recueil d'inscriptions libyco-berbères*. Nouvelle série (avec 10 planches). — *Inscriptions des environs de Milah et de Souk-Ahras*. Constantine, Arnolet, 1879. Extrait du *Recueil des Notices et Mém. de la Soc. arch. de Const.*, in-4°.

qu'on ne peut assez louer, tient à jour son
il des inscriptions berbères. Cette année, il a
à son fascicule un judicieux résumé de l'état
question du déchiffrement desdites inscriptions.
om de M. Reboud devra rester inscrit à la base
es curieuses études, qui occuperont un jour
place si importante dans la philologie et l'his-
comparées. M. de Longpérier nous annonce
progrès que va bientôt faire la numismatique
arite grâce aux riches collections de M. Schlum-
er[1]. Enfin, l'archéologie palmyrénienne s'est
hie d'un curieux monument[2].

ous avez remarqué quelle place la *Gazette archéo-
ue* de MM. de Witte et Lenormant tient en ces
s études d'archéologie sémitique. Elle en est pour
dire l'école et la tribune. Peu de recueils nous
plus d'honneur. M. de Chanot y a repris la
tion des statues iconiques[3]. M. Sorlin-Dorigny
publié et commenté avec savoir un dieu nain
ssal (je m'explique ainsi à dessein), une sorte
rcule pygmée ou patèque, qui rentre bien dans
lonnées phéniciennes[4], et qu'on peut rapprocher
*Bès* grotesque des Égyptiens, que M. Heuzey a si
analysé[5]. M. Heuzey a non moins savamment
uté les transformations successives du type de la

*Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1879, p. 198-199.
*Comptes rendus*, 1880, p. 11.
*Gazette archéol.*, sept. 1879, p. 187-189.
*Gazette archéol.*, nov. 1879, p. 230 et suiv.
*Comptes rendus de l'Acad.*, 1879, p. 140 et suiv.



Vénus babylonienne [1]. M. Perrot a insisté sur la nécessité d'étudier l'art égyptien et l'art assyrien [2]. La question des cylindres babyloniens est débattue par MM. Menant [3], Lenormant [4], Hoffner [5]. M. Ferdinand Delaunay y rattache avec raison quelques côtés du symbolisme chrétien du poisson [6]. M. François Lenormant [7] mêle à ce feu roulant d'observations et de savantes notes des rapprochements pleins de sagacité. Je vois que le *malac* de MM. Ganneau et Berger lui sourit. Il me semble que la fortune de cette conjecture est destinée à grandir. Moi qui l'ai vue naître, je reste encore un peu sceptique.

Que j'en ai vu mourir hélas ! de conjectures !

Celle-ci pourtant me paraît vigoureusement née; on se la dispute; espérons que le jugement de Salomon n'aura pas pour effet de la réduire à néant.

M. Lenormant a cherché dans les textes cunéiformes l'origine du mythe d'Adonis [8]. Il croit ce mythe originaire de Babylone, et il dérive le nom de Tammuz « d'une source non sémitique, de l'ac-

[1] *Revue arch.*, janv. 1880.

[2] Dans l'*Annuaire de l'Association des études grecques*, année 1879.

[3] *Comptes rendus*, 1879, p. 270 et suiv.; 1880, p. 19 et suiv.

[4] *Gazette archéol.*, nov. 1879.

[5] *Ibid.*, sept. 1879.

[6] *Comptes rendus*, 1880, p. 45-57.

[7] *Gazette archéol.*, janv. 1880, p. 42 et suiv.

[8] *Il mito di Adone-Tammuz nei documenti cuneiformi*, 32 pages, in-8°. Extrait des Actes du Congrès des orientalistes de Florence, en 1878.

en Dumuzi. » Je ne sais si les ruines dont on ace l'accadien atteindront ce Dumuzi. Il faut ercier, en tout cas, M. Lenormant de l'ouvrage idérable qu'il vient de donner sur la compa- m des traditions bibliques et des autres tradi- s asiatiques, et qui marquera sûrement une date es délicates études [1]. Il y a longtemps que l'étude artiale des diverses littératures de l'Asie avait ié à ce résultat qu'à côté de la cosmogonie bi- ue, on en possède quatre ou cinq, contenant récit traditionnel des origines de l'humanité qui e dans les diverses versions de nombreux points essemblance. Il y a une soixantaine d'années, ce fut considéré comme une des bases de l'apo- ltique moderne du christianisme. Pour l'école qui près ou de loin se rattachait à M. de Lamennais M. de Bonald, ces coïncidences étaient la preuve ne révélation primitive, dont les lambeaux se ouvaient de tous les côtés, tradition conservée e chez les Juifs seuls, altérée chez tous les autres iples. Il ne faut pas refuser à cette école d'avoir voqué des travaux de réelle valeur. Des recueils nme le *Catholique*, du baron d'Eckstein, comme *Annales de philosophie chrétienne*, de M. Bonnetty, atiennent plus d'un travail que la science peut rendiquer. Le goût des apologistes pour ces sortes rapprochements avait fort diminué depuis une

[1] *Les origines de l'histoire, d'après la Bible et les traditions des ples orientaux.* Paris, Maisonneuve, XXII-630 pages, in-8°, t. I", la *Création de l'homme au déluge.*

vingtaine d'années. On s'était aperçu qu'on était entraîné au delà de ce qu'on avait voulu, et qu'au lieu de cette conséquence « la Bible renferme la vraie tradition, puisqu'elle est d'accord pour le fond avec les mythes des autres peuples, » une autre pourrait prévaloir : « Les traditions renfermées dans la Bible sont mythiques comme celles des autres peuples, avec lesquelles elles ont tant d'analogie. » Le livre de M. François Lenormant tire très habilement l'exégèse orthodoxe de cette fausse situation, et nous souhaitons vivement que le savant auteur réussisse à faire prévaloir ses principes. Il faut se réjouir de l'entendre répéter avec saint Jérôme : *Sive Mosem dicere volueris auctorem Pentateuchi, sive Esdram ejusdem instauratorem operis, non recuso.* « Que doit-on reconnaître, dit M. Lenormant, dans les premiers chapitres de la Genèse ? Un récit révélé ou bien une tradition humaine recueillie par les écrivains inspirés comme le plus antique souvenir de leur race ? C'est le problème que j'ai été amené à examiner, en comparant les narrations du livre sacré à celles qui avaient cours, bien longtemps avant l'âge de Môscheh, parmi les peuples civilisés dès la plus haute antiquité dont Israël était entouré, du milieu desquels il était sorti. Pour moi, la conclusion de cette étude n'est pas douteuse. Ce que nous lisons dans les premiers chapitres de la Genèse, ce n'est pas un récit dicté par Dieu lui-même, et dont la possession ait été le privilège exclusif du peuple choisi. C'est une tradition dont l'origine se perd dans la nuit des

âges les plus reculés, et que tous les grands peuples de l'Asie antérieure possédaient en commun avec quelques variantes. La forme que lui donne la Bible est même si étroitement apparentée avec celle que nous retrouvons aujourd'hui à Babylone et dans la Chaldée, elle en suit si exactement la marche, que je ne crois plus possible de douter qu'elle ne sorte du même fond. »

M. Lenormant consacre ensuite l'érudition la plus étendue à la comparaison des récits contenus dans les douze premiers chapitres de la Genèse avec les traditions parallèles des autres peuples. La création de l'homme, le premier péché, les *keroubim* et le glaive tournoyant, le fratricide et la fondation de la première ville, les Séthites et les Caïnites, les dix patriarches antédiluviens, les enfants de Dieu et les filles des hommes, le déluge sont tour à tour l'objet de discussions approfondies. Des appendices très étendus mettent sous les yeux du lecteur la traduction des textes cosmogoniques qui ont été comparés.

M. Reuss aura bientôt terminé la grande tâche qu'il s'est imposée[1]. Encore un volume, et cette immense entreprise d'une traduction complète de la Bible, avec préfaces et commentaires, sera menée à son terme. Le travail de M. Reuss est avant tout

[1] *L'Histoire sainte et la Loi*, 452 pages, 1879; *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, 263 pages, 1878; *Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, 667 pages, 1878; *Littérature politique et polémique*, 419 pages, 1879. Paris, Sandoz et Fischbacher.

scientifique. Sous le rapport littéraire, il laisse à désirer. La langue, surtout dans les parties éloquentes ou poétiques, peut quelquefois paraître lourde et embarrassée. Mais quel bonheur de posséder enfin un livre d'ensemble, susceptible de servir de base aux études éparses, une solide encyclopédie biblique, claire, méthodique, toujours conséquente avec elle-même, qu'on puisse conseiller à celui qui cherche à compléter ses idées ou à les coordonner ! Un volume presque entier est consacré à la critique du Pentateuque et du livre de Josué. M. Reuss compte parmi les quatre ou cinq personnes qui discutent ce problème capital : Comment a été rédigée l'*Histoire sainte*, ce récit d'une séduisante clarté qui s'est substitué à toutes les mythologies et a fourni la base commune du christianisme et de l'islam ? Sur le fond d'une tradition orale, plus ou moins formulée déjà en enseignement par les prophètes, M. Reuss voit d'abord se fixer, au IX^e^ siècle, dans le royaume d'Éphraïm, un écrit contenant ce qu'on croyait savoir de la plus vieille histoire de l'humanité. Le code s'écrit peu à peu, jusqu'à ce que, sous le règne du roi Josias, vers la fin du VII^e^ siècle, apparaisse un livre étendu, complet, le Deutéronome, suffisant à lui seul, mais qui pourtant n'a pas la force de supprimer les écrits antérieurs et se fond avec eux. Après la ruine de la nation, le parti qui veut une réorganisation et une observation réglementaire des formes du culte fait de nombreuses additions, par exemple au Lévitique. Esdras codifie la législation sacerdotale et

la date du Sinaï. Selon M. Reuss, bien des éléments ont encore été introduits après Esdras, et l'enchevêtrement final ne s'est fait que plus tard. L'histoire littéraire n'a pas de question plus difficile que celle de la rédaction d'un pareil livre; il est douteux qu'on la résolve jamais entièrement. Mais ne prendrait-on, dans les diverses théories qui ont été proposées, que ce qu'elles offrent de concordant et, par conséquent, de certain, le profit historique serait grand encore. Ce qui importe, ce n'est pas l'histoire matérielle, c'est l'histoire de l'âme d'Israël. Cette histoire est dans les écrits prophétiques. La *Thora* est désormais subordonnée à l'histoire prophétique; elle renferme le contre-coup des révolutions religieuses d'Israël, loin d'être la base de ces révolutions. La période qu'elle prétend nous raconter est au delà de la ligne d'horizon de l'histoire. Mais tel a été le prestige sans égal de ce peuple que sa légende a été adoptée par l'humanité tout entière, comme sa prédication et ses hymnes sont devenus la base de la morale religieuse de tous les peuples.

M. Sabatier[1], professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, a cherché à préciser le sens ou plutôt les sens successifs qu'a eus chez les Hébreux le mot *rouah*. Cette analyse bien faite amène l'auteur à rechercher les origines des idées eschatologiques des Hébreux, c'est-à-dire de la croyance à la résurrection et au règne messianique. M. Sabatier montre

[1] Dans *La Faculté de théologie protestante de Paris à M. Édouard Reuss*, v-35 pages.

très bien que la résurrection était la seule issue que la pensée hébraïque pût se frayer vers la vie future, le seul côté par où elle pût se donner du jour et de l'espérance au milieu des accablements et des détresses de l'existence actuelle. M. Sabatier ajoute avec raison que ce n'était pas là une doctrine, que c'était simplement une espérance intimement liée à l'espérance messianique. « Je doute même très fort, ajoute-t-il, que, dans le commencement, cette seconde vie des saints ressuscités, qui devait s'écouler, non dans le ciel, mais sur la terre, fût considérée comme une vie éternelle, c'est-à-dire devant durer toujours. Étrangère à la pensée hébraïque, l'idée abstraite d'éternité en dehors du cours mobile du temps ne survint que plus tard et sous l'influence d'une philosophie différente. » Rien n'est plus juste. C'est par des règnes de mille ans et de quatre cents ans que la première eschatologie juive crut pouvoir satisfaire à l'instinct profond qui fait réclamer à l'homme l'immortalité.

M. Maurice Vernes a fait un bon choix pour introduire l'exégèse biblique dans sa *Revue de l'histoire des religions*[1]. Il a pris les travaux de M. Wellhausen, qui peut être considéré, avec M. Kuenen, M. Graf et M. Reuss, comme la personne qui possède le mieux l'ensemble de l'histoire du peuple d'Israël. La question traitée est celle de l'unité du sanctuaire et des lieux consacrés au culte chez les anciens Hébreux

[1] 1re année, n° 1, p. 57 et suiv.

question à peu près inséparable de celle de la rédaction du Pentateuque. M. Wellhausen peut sembler par moments trop porté à rabaisser la date des faits et des livres. Nous sommes loin encore d'une chronologie de la littérature sacrée et des institutions hébraïques capable de satisfaire tous les bons esprits; mais certes des écrits comme ceux de MM. Graf, Kuenen et Wellhausen sont ceux qu'il faut faire connaître et surtout qu'il faut continuer.

M. Isidore Lœb[1] a cherché à résoudre le bizarre problème du *Taxo* de l'*Assomption de Moïse*. Il croit qu'il s'agit du rabbin Josué ben Hananiah. M. Lœb admet sans discussion l'opinion de M. Volkmar, qui place l'*Assomption de Moïse* au temps de la révolte de Barkokebas. Si M. Lœb veut examiner la question de plus près, il reconnaîtra certainement combien est dénué de bases solides le système qui a porté M. Volkmar à entasser sur les années 136-137 une masse énorme d'écrits évidemment plus anciens. On était peut-être autrefois plus près de la vérité en plaçant l'*Ascension de Moïse* vers l'époque même de la naissance de Jésus-Christ.

M. de Saulcy a publié, dans la *Gazette archéologique*[2], quelques élégants fragments d'art judaïque trouvés à Jérusalem. M. Guérin a terminé, par deux volumes sur la Galilée[3], ce vaste ensemble de re-

[1] *La* taxo *de l'Assomption de Moïse*. Paris, Baër, 8 pages. Extrait de l'*Univers israélite*, 35e année, n° 2.

[2] *Gazette archéologique*, nov. 1879 p. 261 et suiv.

[3] *Description géogr., hist. et arch. de la Palestine*. 3e partie : *Galilée*, 2 vol., 530-563 pages. Imp. nat., gr. in-8°, Leroux.

cherches qu'il a entreprises sur la Palestine et dont il a fait l'œuvre de sa vie. Nous félicitons M. Guérin d'avoir terminé la tâche qu'il a choisie et à laquelle il a tout sacrifié. Le courage et la persévérance que M. Guérin a montrés dans ses voyages ne sauraient être assez loués. On n'a jamais parcouru la Palestine avec plus d'amour, et certes les hommes instruits consulteront toujours avec fruit ce journal où l'on suit heure par heure, j'ai presque envie de dire pas à pas, le patient voyageur. Les deux volumes que nous annonçons peuvent passer pour les plus intéressants de l'ouvrage. La Galilée présente à l'investigateur tant de problèmes! La géographie y est si intimement liée à l'histoire! Chacun, à des points de vue divers, trouve à y rattacher tant de souvenirs! Dans ces deux derniers volumes, comme dans les cinq autres, M. Guérin se montre avant tout topographe. On peut regretter que sa discussion ait parfois une base un peu étroite, par suite du parti pris trop absolu de ne pas tenir compte des travaux modernes de l'exégèse biblique et de ne pas remonter au delà de la Vulgate. La philologie est la lumière de ces recherches, et M. Guérin s'en prive trop souvent. Mais, d'un autre côté, quelle vaste et minutieuse enquête! Quel plaisir on trouve à suivre un voyageur consciencieux et sincère, qui révère le sol qu'il foule et qui ne craint jamais la minutie des détails! La question de la topographie de Tyr[1], les discussions

[1] Voir *Comptes rendus de l'Acad.*, 1879, p. 133 et suiv.

relatives aux localités évangéliques, seront suivies par tout le monde avec un vif intérêt.

L'histoire de la construction successive de la grammaire hébraïque est un des sujets de réflexion les plus intéressants pour toute personne versée dans les langues sémitiques. La conjugaison du verbe hébreu offre des bizarreries qu'il est, au premier coup d'œil, difficile de ramener à des analogies générales; il a fallu des siècles d'observation pour arriver aux hypothèses très simples par lesquelles on résout maintenant ces anomalies. Ni les traducteurs grecs, ni les rabbins du temps de saint Jérôme n'en avaient aucune idée bien précise. Ce sont les grammairiens juifs de l'école arabe qui, par la connaissance d'un idiome congénère, sont arrivés à soumettre à un système rigoureux les accidents grammaticaux en apparence les plus capricieux. La notice que M. Munk a consacrée ici même à la biographie d'Abul-Walid-ibn-Djanah a montré l'extrême intérêt du sujet. MM. Joseph et Hartwig Derenbourg[1] ont complété la matière par la publication des opuscules et traités de ce grand fondateur. Les difficultés que la vraie théorie grammaticale de l'hébreu rencontra d'abord devant elle ont de quoi nous surprendre; cette curieuse histoire est expliquée par nos deux savants confrères dans la perfection. Les quatre opuscules

[1] *Opuscules et traités d'Abou 'l-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue,* texte arabe publié avec une traduction française. Imprimerie nationale, CXXIV-400 pages, gr. in-8°. Lire l'intéressant article, *Revue critique,* 5 avril 1880.

publiés par MM. Derenbourg proviennent d'un manuscrit d'Oxford, dont la copie a été faite par M. Neubauer; d'autres fragments de Saint-Pétersbourg ont été également copiés par M. Neubauer. Ce beau volume, sorti des presses de l'Imprimerie nationale, apporte de précieux renseignements à l'histoire du grand développement philologique qui commence à Saadia et finit aux Kimchis. Des tables alphabétiques, des index de toutes les racines expliquées et des passages bibliques éclaircis font de la publication de MM. Derenbourg un ouvrage très commode pour les hébraïsants.

La communauté des Juifs du comtat Venaissin est une des plus intéressantes de France, car elle a eu des destinées tout à fait à part. Les Juifs contadins eurent, jusqu'au jour où l'Assemblée constituante leur accorda tous les droits civils, le bonheur de vivre sous des dominations relativement douces et bienveillantes. Dans la première moitié du moyen âge, ils eurent la situation assez favorisée de tous les Juifs de pays français. Sous la domination des comtes de Toulouse, ils furent l'objet de faveurs particulières. La maison d'Anjou les protégea également, et quand, vers la fin du XIII[e] siècle, l'inquisition essaya partout de s'emparer de la juridiction des Juifs, ils rencontrèrent dans leurs souverains de véritables protecteurs. Enfin, l'événement bizarre qui transporta la papauté sur les bords du Rhône fut extrêmement favorable aux Juifs contadins. L'établissement des pontifes à Avignon y fit accourir une nuée de Juifs d'Es-

ʒne, de France, d'Allemagne, attirés par l'espérance .commerce et d'une certaine protection. Avignon ṛint bien vite un des plus grands marchés d'argent l'Europe. Les papes, gênés par les principes exa-ẻs des théologiens chrétiens sur le prêt à intérêt ıur ce qui, de près ou de loin, ressemblait à l'usure, ıient besoin, pour leurs opérations de change, de ets non soumis aux droits canoniques. C'est cette ṛieuse histoire, entremêlée par moments de singu-ṛs retours de barbarie, que M. Bardinet[1] a racontée près les nombreux documents originaux que pos-lent les archives du Vaucluse. Jusqu'ici, M. Bar-ıet s'est borné à la période du séjour des papes à ignon (1309-1376). Durant toute cette période, Juifs d'Avignon sont dans une position infiniment ıs avantageuse que ceux du Comtat, surtout que ux de Carpentras, dont le sort était pourtant pré-able de beaucoup à celui de leurs coreligionnaires France et d'Allemagne. Dans les siècles qui sui-ṛent, la situation s'améliora encore, et la commu-ıuté d'Avignon put atteindre la Révolution sans ırsécutions trop vives.

M. Gustave Saige[2] a étudié, également d'après les ɔcuments de nos archives, la situation des Juifs en ṛovence. Je ne crois pas que son ouvrage ait été livré ı public. Je vous en parlerai l'année prochaine.

[1] Dans la *Revue historique*, janv.-févr. 1880 (Germer Baillière), ı et suiv.

[2] *Les juifs du Languedoc antérieurement au XIV^e siècle*, par M. Gus-ve Saige. Paris, 1880, in-8°.

La relation du voyage de Venise à Chypre par Élie de Pesaro, datée du 18 octobre 1563, qu'a traduite M. Schwab[1], vient s'ajouter à tant de documents géographiques que les juifs du moyen âge nous ont légués. Le texte hébreu en avait été publié par M. Goldberg d'après le manuscrit unique de la Bibliothèque nationale, et Jost en avait déjà fait usage. Élie avait quitté Pesaro avec toute sa famille pour aller se fixer en Palestine. Arrivé à Famagouste, il apprend que la peste règne dans toute la Syrie; il s'arrête et écrit à ses parents et à ses amis pour que ceux qui ont à voyager en Orient bénéficient de son expérience. Pour bien se figurer ce qu'était un voyage dans la Méditerranée au XVI^e^ siècle, et pour saisir sur le vif les mœurs vénitiennes, on ne peut mieux faire que de lire ce très curieux opuscule, dont le style hébraïque est, à ce qu'il paraît, remarquablement pur.

Ce n'est pas une étude critique, une étude d'érudition et de cabinet, qu'a faite M. Siouffi dans son *Essai sur la religion des Sabéens;* c'est bien mieux que cela, en un sens; c'est une étude originale, faite sans tenir compte des publications antérieures et tout entière de première main. Dès son arrivée à Bagdad, où l'appelaient ses fonctions, en novembre 1873, l'attention de M. Siouffi se porta sur la secte singulière qui, réduite aujourd'hui à environ quatre

[1] Dans la *Revue de géographie* de M. Drapeyron. Livraison de septembre 1879.

è âmes, représente à elle seule les restes du
ticisme et du babylonisme confondus. Le secret
t ces sectaires s'environnent est quelque chose
traordinaire, même en Asie. M. Siouffi eut enfin
bonne fortune; ce fut d'être mis à Bagdad en
tion avec un Sabien, fils de prêtre, qui lui-même
it destiné à la prêtrise, et avait fait sur sa religion
études que ces fonctions réclament [1], puis s'était
uillé avec ses coreligionnaires et était venu de-
urer chez les missionnaires catholiques. C'est en
stionnant cet individu que M. Siouffi est arrivé
cueillir un ensemble complet de données sur la
gion, les traditions, les mœurs des Sabiens. On
vait craindre quelque trahison venant de l'ha-
ade si familière aux Orientaux de fausser la vérité
s un intérêt de secte. Il n'en est rien. Adam,
t le nom du Sabien interrogé par M. Siouffi, a
dé de la sympathie pour son ancienne secte.
curieuses objections qu'il fait contre la doc-
ne catholique (p. 35, note), et qui sont iden-
uement celles que l'auteur ébionite du livre des
*connaissances* met dans la bouche de Pierre, ne
ésagent pas non plus au catholicisme un adepte
en fervent. L'ouvrage de M. Siouffi est donc ex-
êmement curieux; c'est l'œuvre d'un Oriental
struit, écrivant et observant en Oriental, sans songer
ureusement à compléter ses données par celles
ses devanciers. Les dernières pages, composées

[1] *Étude sur la religion des Soubbas ou Sabéens*. Paris, Imprimerie
tionale, XII-211 pages, gr. in-8°.

d'extraits sans valeur, auraient pu être supprimées. Chose curieuse, ni Adam, ni M. Siouffi ne paraissent avoir entendu parler de M. Petermann, qui fit, il y a quelques années, un voyage d'exploration chez les Sabiens ou Mendaïtes. M. Siouffi nous a également raconté une intéressante conversation qu'il a eue avec le chef des Yézidis [1]; mais si ce chef, comme il est probable, s'est proposé d'être pour nous aussi peu instructif que possible, il y a parfaitement réussi.

Une mauvaise nouvelle nous arrive d'Egypte. M. Mariette, souffrant, n'a pu mener aussi activement qu'il aurait désiré les fouilles dont il avait tracé le plan complet dans un mémoire lu au mois d'octobre dernier devant l'Académie des inscriptions et belles-lettres [2]. Il nous annonce pourtant quelques découvertes importantes dans la nécropole de Saqqarah. Le second volume de son grand ouvrage sur Abydos vient de paraître [3]. Il renferme,

[1] *Journal asiatique*, janvier 1880,

[2] Lu à la séance du 10 octobre 1879 de l'Académie des Inscriptions, puis à la séance publique du 21 novembre, publié sous le titre : *Extrait d'un Mémoire intitulé Questions relatives aux nouvelles fouilles à faire en Égypte.* Paris, 1879, Firmin-Didot, in-4°, 55 pages, et dans les *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 4° série, t. VII, p. 427-473. On lira aussi avec fruit le discours d'ouverture de M. Lefebure à la Faculté des lettres de Lyon. *L'Égypte ancienne.* Lyon, Pitrat, 22 pages, in-8°.

[3] *Abydos, description des fouilles exécutées sur l'emplacement de cette ville*, t. II : *Temple de Séti Ier* (supplément); *Temple de Ramsès;*

e les débris d'inscriptions historiques et reli-ses découverts dans les ruines du petit temple Ramsès II, un choix de stèles funéraires ou his-ques provenant du temple d'Osiris, de la nécro-, de la Shounet ez-Zébib. Le troisième volume, t l'impression est presque entièrement achevé, ne le catalogue complet de tous les monuments ouverts depuis vingt ans dans la ville d'Osiris; t, en résumé, l'histoire de l'Égypte depuis la ème dynastie jusqu'à l'époque byzantine. Plus de x mille monuments, stèles, statues, tables d'of-ndes, figurines, *ostraca*, y sont décrits, analysés, roduits dans leurs parties les plus importantes. peut affirmer hardiment qu'aucune œuvre plus le à la science n'aura paru depuis les *Denkmäler* M. Lepsius.

N'oublions pas une réimpression d'un petit guide l'usage des touristes qui visitent l'Égypte[1], une te lue à l'Institut en 1879 sur deux stèles d'A-dos[2]. M. Mariette a été trop occupé par la prépa-tion de son ouvrage sur les *Mastabas* de l'ancien pire et par la réorganisation du Musée de Boulaq

*mple d'Osiris; Petit temple de l'Ouest; Nécropole.* Paris, Imprimerie ionale, 1880, in-folio, 55 pages de texte et 68 planches.

[1] *Itinéraire de la haute Égypte, comprenant une description des mo-ments antiques des rives du Nil, entre le Caire et la première cata-te,* 3ᵉ édit. revue et augmentée. Paris, Maisonneuve, 1880, in 8°, 7 pages.

[2] *Lettre de M. Auguste Mariette à M. Ernest Desjardins sur deux les d'Abydos et une stèle de Saqqarah, nouvellement découvertes,* dans *Comptes rendus,* t. VII, p. 121-131.

pour écrire beaucoup pendant le cours de l'année qui vient de s'écouler. Le Nil avait failli enlever en 1878 le palais dans lequel les vice-rois logent le musée des antiquités égyptiennes : il a fallu reprendre la construction en sous-œuvre, la protéger contre les crues trop rapides ou trop fortes, puis classer à nouveau les objets répartis dans les différentes salles. Ce travail considérable a été mené avec tant d'activité que le Musée a pu rouvrir ses portes, il y a quelques mois.

M. Pierret prépare un Panthéon égyptien. La réunion des matériaux et l'exécution de nombreuses gravures ont absorbé tout son temps : je ne vois à signaler de lui pour cette année que des *Notes diverses* insérées dans la *Zeitschrift* de M. Lepsius[1]. M. Maspero a exposé dans votre journal les cérémonies observées pour l'enterrement des corps par les Égyptiens du Nouvel Empire[2]. Les textes et les représentations qu'il a discutés étaient depuis longtemps accessibles à tout le monde; mais personne ne les avait étudiés. M. Maspero a essayé de montrer l'esprit qui avait présidé à l'agencement et à l'institution de ces cérémonies : il s'agissait d'installer le mort dans la *maison éternelle*, où il doit séjourner désormais, de lui assurer des moyens d'existence dans l'autre monde et de pourvoir à tous les besoins qu'on lui supposait. Un texte curieux, celui de la grande ins-

[1] *Zeitschrift für Ægyptische Sprache*, 1879, p. 136-138.

[2] *Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles.* Février-mars-avril et mai-juin 1880.

ion de Siout, a fourni à M. Maspero le type contrat passé entre les prêtres d'un temple et ropriétaire du tombeau, pour l'entretien des ofdes faites ou à faire à la statue d'un grand eur mort[1]. Ces statues, que la consécration transait en *statues prophétiques*, étaient comme autant upports sur lesquels s'appuyait l'âme d'un dé: après avoir reçu des Égyptiens païens le culte n rendait aux ancêtres, elles sont devenues pour Égyptiens musulmans des talismans ou des sups d'esprits malfaisants[2]. Dans une note spéciale, Maspero a essayé de montrer l'origine de la léde recueillie par Hérodote et d'après laquelle le aurait ses sources près d'Éléphantine[3]. Un article l'*Histoire* de Brugsch[4] a donné au même auteur casion de combattre l'hypothèse d'une conquête l'Égypte par les Assyriens au temps de David et Salomon; un autre article sur l'*Essai* de M. Pier[5] lui a permis d'exposer le résumé de ses recheres sur le polythéisme égyptien[6]. Enfin, il a ré-

*Egyptian documents relating to the statues of the dead* (read 10th 1878), dans les *Transactions of the Society of Biblical archæo*, t. VIII, p. 1-32.

*Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, A, dans le *eil de trav. égypt. et assyr.*, t. I, p. 152-160.

*Nouveau fragment d'un commentaire sur le livre second d'Hérodote*, s les *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, t. II, p. 97-3.

[4] Dans la *Revue critique*, 1880, t. I, p. 105-117, numéro du 9 féer. Voir aussi 5 oct., 8 nov. 1879; 14 juin 1880.

[5] Voir le *Rapport* de l'an dernier.

[6] Dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. I, p. 119-129.

sumé, pour la *Société de Linguistique*, l'ensemble des faits qui lui paraissent être de nature à expliquer la formation des racines trilitères en égyptien [1].

M. Ledrain a donné le premier fascicule de la publication qui lui a été confiée des monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale [2]; M. Paul Pierret, la deuxième partie de son recueil d'inscriptions inédites du Musée du Louvre [3]. La suite des textes copiés en Égypte par M. de Rougé continue de paraître par les soins de M. Jacques de Rougé [4].

La métrique égyptienne a fourni à M. Aurès [5] le sujet d'un mémoire où sont débattues fort minutieusement les questions de poids et de mesures déjà traitées par M. Chabas, il y a quelques années. Pour porter un jugement sur la valeur de ces recherches, il faudrait des connaissances techniques qui sont rarement unies au savoir philologique. M. Rodet, en rendant compte de l'ouvrage de M. Eisenlohr sur le Papyrus mathématique du *British Museum*, a suggéré quelques solutions nou-

[1] Dans les *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, t. IV, p. 185-203.

[2] *Les monuments égypt. de la Bibl. nat.*, 38e fasc. de la Bibl. des hautes études, gr. in-8°, Vieweg, VIII pages, 25 planches.

[3] *Études égyptologiques*, 8e livraison. *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, 2e partie, Vieweg, IX-162 pages autogr., in-4°.

[4] *Études égyptol.*, 12e livr. *Inscriptions hiérogl.*, etc., t. III, pl. 153-231; t. IV, pl. 232-301, in-4°, autogr. — *Inscriptions et notices recueillies à Edfou*, t. I et II, en tout 164 planches autographiées.

[5] *Métrologie égyptienne*, 1er fascicule : *Mesures de capacité*. Nîmes, Clavel-Ballivet, 1880, in-8°, 172 pages.

velles des curieux problèmes discutés dans ce traité[1]. Enfin M. le Dr Parrot a eu la bonne fortune de rencontrer dans un hôpital de Paris un exemplaire vivant de ce qu'on appelle le *Phtah embryonnaire* des Égyptiens, et a montré que la difformité prêtée à certains dieux par les prêtres, quelle qu'en fût la raison mystique, était la copie fidèle d'une monstruosité fréquente aujourd'hui encore[2].

Une *Revue égyptologique* vient d'être fondée par M. Revillout, avec le concours de MM. Brugsch et Chabas[3]. M. Brugsch a commencé la publication de deux articles intéressants, l'un sur le mot *Aten*[4], l'autre sur la géographie du Delta[5]. M. Revillout donne les premières pages d'un travail sur l'histoire des Ptolémées[6]. Nous signalerons du même auteur quatre fascicules d'une *Chrestomathie démotique*[7], des articles publiés dans la *Zeitschrift* de M. Lepsius sur différents sujets de littérature démotique[8],

[1] *Sur un Manuel du calculateur découvert dans un papyrus égyptien.* (Extrait du *Bulletin de la Société mathématique de France*, t. VI, 1878), in-8°, 11 pages, 7 planches.

[2] *Sur la malformation achondroplasique et le dieu Phtah*, dans le *Bulletin de la Société d'anthropologie de Paris*, t. I (3e série), 1878, p. 296-302.

[3] *Revue égyptologique*, publiée sous la direction de MM. H. Brugsch, F. Chabas, Eug. Revillout, 1re année, n° 1. Paris, Ernest Leroux, 1880, in-4°, 48 pages et 4 planches.

[4] Le mot *âdon*, p. 22-32.

[5] *Notices géographiques : Le lac Maréotis*, p. 32-48.

[6] *Quelques notes chronologiques sur l'histoire des Lagides ; Lettre adressée à M. H. Brugsch-Bey*, par Eug. Revillout, p. 2-22.

[7] *Chrest. démotique*, 504 pages autogr., Vieweg, in-4°, 1880.

[8] *Monnaies égyptiennes* (p. 129-130); *Le roi Harmachis* (p. 131);

enfin la traduction de plusieurs contrats démotiques et coptes dans les *Transactions* de la Société d'archéologie biblique de Londres[1]. Dans la *Revue archéologique*[2], a paru une étude du même savant sur le roman de Setna. Enfin, M. Revillout a publié en démotique, avec les textes hiéroglyphiques et hiératiques correspondants, le rituel funéraire de Pamonth[3].

M. Maspero a terminé, dans la *Zeitschrift*, son étude sur le conte démotique de Satni[4]. Il a également publié dans le même journal une étude sur la liste des villes conquises par Shishonq Ier en Palestine[5] : cette étude l'a conduit à des résultats assez différents de ceux qu'on avait obtenus jusqu'à présent. M. Maspero a pris la direction du *Recueil de travaux relatifs à l'Archéologie égyptienne et assyrienne*, fondé en 1869 par la librairie Franck; les deux dernières livraisons du premier volume et les deux premières livraisons du second ont paru depuis

*La valeur hek du signe* [signe] (p. 132-133); *Mesures agraires égyptiennes* (p. 133-136), dans la *Zeitschrift*, 1880. — *Mélanges d'égyptologie* (extraits du journal de M. Lepsius : *Une famille de paraschistes ou taricheutes*, et les autres articles ci-dessus énumérés.

[1] *Un contrat de mariage* (n° 2433 du Louvre), t. VI, p. 284-286 et 1 planche; *Le Testament du moine Paham*, t. VI, p. 441-448; *Un procès plaidé devant les laocrites sous le règne de Ptolémée Soter*, t. VI, p. 449-453.

[2] *Revue arch.*, juin et juillet 1879.

[3] Paris, Leroux, 1880, 29 pages autographiées.

[4] *Une page du roman de Satni transcrite en hiéroglyphes*, dans la *Zeitschrift*, 1880, p. 15-22.

[5] *Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire*, dans la *Zeitschrift*, 1880, 2e fasc.

le mois de novembre dernier [1]. Le *Recueil*, outre des mémoires d'égyptologues déjà anciens dans la science, comme MM. Maspero (la grande inscription de Beni-Hassan [2], Récit de la campagne de Thoutmès III contre Mageddo [3], Notes sur quelques points de grammaire et d'histoire [4]), Lieblein (sur les récits de récoltes datés dans l'ancienne Égypte [5]), contient les premières œuvres d'égyptologues nouveaux qui tous ont passé par l'École des hautes études. Un Suédois, M. Karl Piehl, a donné dans ses *Petites notes de philologie* [6] la preuve d'un savoir étendu et d'une grande sagacité. M. Loret a élucidé certains passages du papyrus Ebers [7], et commencé une série de monographies sur les noms d'arbres qu'on trouve dans les textes égyptiens [8]. M. Ceugney a examiné le rôle de la flexion en *m* préfixe [9], et promet la publication de fragments coptes inédits.

L'assyriologie, elle aussi, a été brillamment re-

[1] *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes.* Paris, Vieweg, in-4° : t. I, fasc. 3, p. 88-139 et 3 planches; fasc. 4, p. 141-206 et 1 planche; t. II, fasc. 1, p. 1-32 et 2 planches; fasc. 2, p. 33-70 et 2 planches.

[2] *La grande inscription de Beni-Hassan*, t. I, p. 160-181.

[3] *Le récit de la campagne contre Mageddo sous Thoutmès III*, t. II, p. 48-56.

[4] T. I, p. 152-160; t. II, p. 32.

[5] *Les récits des récoltes datés, dans l'ancienne Égypte, comme éléments chronologiques*, t. I, p. 141-152.

[6] *Petites notes de critique et de philologie*, t. I, p. 196-205; t. II, p. 27-32.

[7] T. I, p. 190-196.

[8] T. II, p. 18-27, p. 60-66.

[9] T. II, p. 1-9.

présentée dans le nouveau *Recueil.* M. Amiaud y a publié la traduction et le commentaire d'une inscription inédite de Hammourabi [1]. C'est un début qui promet un assyriologue de qualités sérieuses. M. Guyard a donné quelques notes assyriologiques [2] du genre de celles qu'il insère au *Journal asiatique* [3] et dans les *Mémoires de la Société de linguistique* [4]. La science a beaucoup à gagner à la publication de ces petites dissertations, dont chacune éclaircit le sens d'un terme ou d'une forme grammaticale, suggère la correction d'un passage mal compris, rectifie au moyen d'exemples bien choisis des pages entières du lexique assyrien. L'activité de M. Guyard s'est répandue sur tout le domaine des études assyriennes : d'um côté, il a pris parti pour M. Halévy dans la querelle de ce savant contre le reste de l'école, et reconnaît dans les textes qu'on a qualifiés d'accadiens ou de sumériens une cryptographie, non une langue réelle [5]; de l'autre, il s'occupe du déchiffrement des inscriptions arméniennes, et paraît avoir fixé le sens d'une formule qui revient souvent dans les textes de cet idiome énigmatique [6]. M. Halévy, de son côté, a repris avec plus de précision et de rigueur la démonstration

[1] *Une inscription bilingue de Hammourabi* (avec planche), t. I, p. 180-190.

[2] T. II, p. 13-16.

[3] Cfr. n[os] de janvier, mai-juin 1880.

[4] T. IV, p. 204-209.

[5] Dans la *Revue critique*, 1880, t. I, p. 425-430, n° du 31 mai.

[6] Cfr. *Journal asiatique*, n° de mai-juin 1880, p. 540-543.

qu'il avait essayé de faire une première fois dans le *Journal asiatique*[1], et a donné à l'appui de son opinion des arguments nouveaux, qui prêteront beaucoup à réfléchir à tous ceux qui, n'étant pas assyriologues de profession, ont suivi avec intérêt la lutte engagée au sujet de certaines tablettes babyloniennes[2].

M. Oppert n'admet pas l'hypothèse de M. Halévy, non plus que M. Lenormant. Ce dernier a repris la publication de ses *Études accadiennes*, interrompue pendant quelques années; il a corrigé, dans un nouveau fascicule, et complété la traduction et les théories grammaticales qu'il avait données dans les fascicules précédents[3]. Des dissertations éparses dans les Transactions de la Société d'archéologie biblique[4], la traduction de la *Descente d'Ishtar aux enfers*, insérée dans les Mémoires du quatrième congrès international des orientalistes de Florence[5], ont montré que M. Lenormant ne déserte pas des études où il a si fortement marqué sa trace.

[1] Dans les volumes des années 1878 et 1879.

[2] *Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie*, 1er fasc., in-8°, 128 pages (chez l'auteur).

[3] *Études accadiennes*, t. III (1re et 2e livraisons). Paris, Maisonneuve, 1879, in-4°, 200 et 292 pages.

[4] *Sur la lecture et la signification de l'idéogramme* *et, à cette occasion, sur quelques noms de maladies en accadien et assyrien*, t. VI, p. 144-197; *Les noms de l'airain et du cuivre dans les deux langues des inscriptions cunéiformes de la Chaldée et de l'Assyrie*, p. 334-417.

[5] *Il mito di Adone-Tammuz nei documenti cuneiformi*. Firenze, 1879, in-8°, 33 pages. (Estratto dagli *Atti del IV Congresso internazionale degli Orientalisti*, il 13 settembre 1878.)

Dans son *Mémoire sur l'ambre chez les Assyriens*[1], M. Oppert a traité une question du plus haut intérêt pour l'histoire des civilisations primitives. Ses articles de critique dans le *Journal de Göttingen*[2], les notes qu'il sème dans les comptes rendus des séances de la Société asiatique, sont remplis d'aperçus ingénieux; la découverte de l'identité de *Tilmoun* ou *Tilvoun*, siège traditionnel de l'antique civilisation chaldéenne, avec la Tylos des Grecs, la grande Bahrein de nos jours, sera, si elle se confirme, une des découvertes importantes qu'on aura faites depuis quelque temps[3]. Le séjour des Phéniciens dans le golfe Persique s'éclaire ainsi d'un jour tout nouveau.

M. Menant, outre une réimpression de sa *Grammaire assyrienne*[4], a continué ses recherches sur les cylindres babyloniens[5] : il vient, en outre, de publier sur la bibliothèque de Ninive un très intéressant

[1] Dans le *Recueil de Travaux*, etc., t. II, p. 33-47.

[2] Sur Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung* (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1879, juin, p. 769-808); sur P. Haupt, *Die sumerischen Familiengesetze* (décembre 1879), p. 1601-1628, etc.

[3] Cfr. *Journ. asiat.*, 1879 (n° d'octobre-décembre), p. 538; 1880 (n° de janvier), p. 90-92; (n° de mai-juin), p. 532-535, 543-556.

[4] *Manuel de la langue assyrienne : I. Le Syllabaire; — II. La Grammaire; — III. Choix de Lectures.* Paris, Imprimerie nationale, 1880, in-8°, v-383 pages.

[5] *Catalogue des cylindres orientaux du Cabinet royal de médailles de La Haye.* La Haye, Imprimerie de l'État, 1878, in-4°, 84 pages, 8 planches; *Empreintes de cylindres assyro-chaldéens relevées sur les contrats d'intérêt privé du Musée britannique, classées et expliquées* (extrait des *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 3° série, t. VI). Paris, Imprimerie nationale, 1880, in-8°, 54 pages. Le même, *Comptes rendus*, 1879, p. 270 et suiv.; 1880, p. 19 et suiv.

petit volume, où quelques sacrifices sont faits à la vulgarisation [1].

A côté de ces noms déjà bien connus, nous devons signaler un nom nouveau, celui de M. Pognon. L'ouvrage sur l'inscription de Bavian est une thèse de l'École des hautes études. M. Pognon, après avoir étudié dans cette école l'égyptien et les langues sémitiques, y est devenu maître d'assyrien et y professe avec succès Son mémoire fera date dans l'histoire de l'assyriologie. M. Pognon a transporté dans l'assyriologie la méthode rigoureuse introduite par M. de Rougé dans les recherches égyptologiques ; il a tenu à justifier le sens de chaque mot, la valeur de chaque forme grammaticale, par de nombreux exemples cités non plus en transcription latine, ce qui fausse l'aspect du texte, mais dans le caractère original. Des *excursus* placés à la fin du volume contiennent les discussions géographiques ou grammaticales trop longues pour être insérées dans les notes. C'est un ouvrage qui intéresse à la fois l'Égypte et l'Assyrie et prouve la compétence de M. Pognon dans deux domaines bien distincts : depuis Hincks, on n'avait plus de savant qui fût également versé dans la connaissance des écritures hiéroglyphique et cunéiforme [2].

[1] *La Bibliothèque du palais de Ninive*, Leroux, Bibl. elzévirienne, VIII–164 pages.

[2] *L'Inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire*. Paris, Vieweg, 1880, in-8°, 1re partie, 100 pages; 2e partie, 211 pages (forme les 39e et 42e fascicules de la *Bibliothèque de l'École des hautes études*).

Votre journal contient l'écho de ces vives discussions, qui sont comme le travail journalier du progrès en ces études[1], et vos séances, depuis un an, en ont tiré leur principal intérêt.

Cette année encore, je n'ai à vous annoncer qu'un petit nombre de publications arabes. M. Amari avait signalé, dans votre journal, en 1853, un fait des plus curieux, c'est qu'un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne contient, entre divers opuscules philosophiques, la réponse faite par le philosophe arabe Ibn-Sabin à diverses questions qui lui avaient été posées par l'empereur Frédéric II. M. Mehren[2] a repris, dans votre journal, cette intéressante question. M. Mehren nous a donné l'analyse la plus détaillée de l'ouvrage et la traduction complète de la quatrième question, qui est relative à l'immortalité de l'âme. Ibn-Sabin est un philosophe très médiocre, et Frédéric était bien bon de chercher des lumières chez un pédant qui n'a aucune originalité, et en sait moins que lui sur les questions qu'il lui adresse. L'incroyable impertinence avec laquelle il répond à l'empereur sur le chapitre de l'immortalité de

[1] *Journal asiatique*, notes diverses de MM. Guyard, Oppert, Halévy, Hommel, 1879, IIe vol., p. 263, 264-267, 534-535, 538, 542; 1880, Ier vol., 349-358, 530-538. D'importantes notes de M. Oppert, mai-juin, p. 540-556, et les articles lexicographiques de M. Guyard, janvier, mai-juin 1880. Voir aussi, dans la *Revue critique*, les articles de M. Guyard, 13 sept. 1879; 19 janv. 1880; 31 mai 1880; de M. Halévy, 22 mars 1880.

[2] *Journal asiatique*, octobre-décembre 1879.

âme semble n'être destinée qu'à masquer son
ŋnorance, qu'il eût beaucoup mieux fait d'avouer
out d'abord. L'empereur, quoi qu'il en dise, avait
rès bien posé la question, et c'est lui qui l'embrouille
ar la distinction qui a toujours égaré la philosophie
rabe, je veux dire par la distinction de cinq ou six
mes, dont aucune n'est à vrai dire la personnalité.
bn-Sabin se sauve, comme Gazzali, par un appel
lésespéré au soufisme, méthode qui dut peu satis-
aire son auguste correspondant. Le soufisme est pour
ui le dernier mot de l'islamisme. Les connaissances
mondaines ne servent qu'à acquérir la triste convic-
tion que toute science est vaine. Parvenu à ce point,
l'adepte entend la voix de la réalité céleste; par la mort,
il entre dans une union définitive avec l'intellect actif.
La même équivoque se retrouve dans les jugements
que les musulmans ont portés sur Ibn-Sabin, les uns
le traitant d'homme très pieux, les autres de scélérat
et d'impie. C'était, en tout cas, un homme assez fan-
tasque, et peut-être les deux opinions sur son compte
furent-elles vraies tour à tour. Les persécutions qui
pesaient à cette époque sur la philosophie peuvent
l'avoir obligé à des contradictions qui nous paraissent
maintenant choquantes. Pour être juste, il faut ajou-
ter que, si on jugeait Ibn-Sabin par les biographes
arabes et par les autres renseignements qu'on a sur
son compte, on en prendrait une idée plus favorable
qu'en lisant le mémoire de M. Mehren. La philoso-
phie n'inspire guère l'orgueil à ses adeptes que quand
elle est persécutée. Il paraît qu'Ibn-Sabin répondit à

quelqu'un qui aspirait à devenir son disciple : « Si tu veux le paradis, va chercher Ibn-Madin ; si tu veux le maître du paradis, suis-moi. » Combien, en étant plus libre, la philosophie est devenue plus modeste !

M. Stanislas Guyard nous avait donné, il y a quelques années, la traduction du petit opuscule arabe du docteur soufi Abd-el-Razzaq, intitulé *Du décret et de l'arrêt divins*. Il vient de nous donner le texte arabe de ce court mais important ouvrage[1], une des bases de la théologie musulmane. M. Clément Huart[2] a donné à votre journal un travail très bien fait sur la poésie religieuse des Nosaïris. Cette poésie nous est connue par un livre curieux, imprimé à Beyrouth; c'est la relation d'un certain Soleïman-Effendi, qui, converti par les missionnaires américains, a écrit un fort curieux opuscule sur les croyances de ses anciens coreligionnaires. M. Salisbury l'a traduit presque en entier dans le *Journal de la Société orientale américaine*. La partie la plus curieuse de l'ouvrage de Soleïman est une douzaine de pièces de vers d'un caractère mystique très bizarre. M. Salisbury n'en a traduit que deux. M. Huart a traduit les dix autres; il y a joint quatre pièces inédites, tirées de deux manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris, et qui sont de la plus grande importance, parce que leurs données viennent confirmer, d'une façon tout à fait inattendue, la plupart des faits allé-

[1] *Traité du décret ou de l'arrêt divins*, texte arabe. Paris, Maisonneuve, 1879, VI-26 pages.

[2] *Journal asiatique*, août-septembre 1879.

és par Soleïman-Effendi; c'est la preuve évidente l'authenticité et de la sincérité des déclarations l'écrivain nosaïri, qu'on aurait pu être tenté de ettre en doute. M. Huart commente très bien ces èces absurdes; en les rendant claires, il eût coms le plus grave des contre-sens : c'est le cas d'apiquer l'axiome hégélien, «qu'il faut comprendre inintelligible comme tel.»

M. Sauvaire vous a donné le fruit de ses immenses ctures et de ses persévérantes recherches sur la mismatique et la métrologie musulmanes[1]. Comme bien fait observer M. Barbier de Meynard[2], les stitutions de ce genre changent peu en Asie, et ces cherches font remonter bien plus haut qu'on ne le oirait d'abord dans le passé de l'Orient. M. Sauaire[3] a, en outre, publié un supplément, d'après le anuscrit de Gotha, au traité des poids et mesures e Mâr Eliyâ, archevêque de Nisibe, dont il nous déjà donné la traduction. Il y a joint des observaons utiles pour la grande question des rapports de science arabe et de la science occidentale au moyen gé. — La numismatique arabe tirera sans doute rand profit des bulletins que publie, à Mossoul, I. Siouffi[4]. M. Clément Huart nous décrit avec soin s produits des typographies orientales de Beyrouth[5].

[1] *Journal asiatique*, oct.-déc. 1879; fév.-avril 1880; mai-juin 1880.

[2] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1880, p. 99-100.

[3] Extrait du *Journal de la Société royale asiatique de la Grande-Bretagne et d'Irlande*, vol. XII, p. 110-125, janv. 1880.

[4] Feuilles séparées, in-4°. Imprimerie des dominicains de Mossoul.

[5] *Catalogue de l'imprimerie catholique des PP. missionnaires de la*

Les croisades continuent à inspirer d'excellents travaux. M. Guillaume Rey a fait une étude approfondie de la topographie de Saint-Jean-d'Acre au XIII^e siècle[1], ainsi qu'une étude sur la société civile dans les principautés franques de Syrie, qui rectifie beaucoup d'erreurs accréditées[2]. Rien de plus intéressant que la courte mais substantielle dissertation par laquelle M. Schlumberger[3], en combinant ses travaux avec ceux de MM. de Sallet et Mordtmann, a reconstitué l'ensemble du monnayage gréco-arabe de la dynastie cappadocienne des Danichmend, au XII^e siècle. L'imitation des pièces de Tancrède y est évidente. Le musulman a emprunté à son voisin chrétien jusqu'au buste nimbé du Christ. M. Schlumberger fait remarquer avec raison ce qu'a de frappant l'existence de ces types monétaires en quelque sorte communs aux premiers chefs croisés et aux princes musulmans des contrées qu'ils venaient conquérir. Les beaux travaux de ces Messieurs ont en outre fait disparaître une erreur, je veux dire l'attribution à Mahomet II de la singulière pièce de cuivre, publiée pour la première fois par M. Charles Lenormant, qui présente une légende grecque si

*Compagnie de Jésus en Syrie.* Beyrouth, 1879, in-8°. — *Catalogue and price list of publications of the American mission press of Beirut.* Beirut, 1879, in-12.

[1] Extrait du t. XXXIX des *Mémoires de la Société des antiquaires de France*, 33 pages.

[2] Extrait du *Cabinet historique*, t. XXV. Paris, Alphonse Picard, 25 pages.

[3] *Revue archéologique*, mai 1880.

rieuse. C'est à un des Danichmend qu'il faut rapprter cette belle pièce, dont on avait tiré des conquences si exagérées.

Notre intelligente école algérienne poursuit actiment l'exploration de la province historique qui i est confiée. La *Revue africaine*[1] et le *Recueil des tices et mémoires de la Société archéologique de Contntine*[2] continuent d'être un précieux répertoire de avaux de première main, dus à MM. Charles Fend, Ernest Mercier, Arnaud, de Grammont, etc.

La chronique d'Abou-Zakaria, qu'a traduite M. Maseray[3], est un singulier ouvrage, un ouvrage secire au plus haut degré, où le monde n'est vu qu'à avers les préjugés de l'hérésie ibhadite à laquelle ppartiennent les Beni-Mzab. L'intérêt en sera néanoins très réel, quand les nuages qui empêchent ncore de bien voir les tenants et les aboutissants du ajet seront levés. Quels sont, par exemple, les raports véritables de l'ibadhisme et du wahhabisme? es singuliers croisements de noms que M. Masqueay a relevés ne sont pas de nature à éclaircir beauoup la question. La réalité et la vraie nature du mouvement qui, il y a moins d'un siècle, entreprit de renouveler l'islamisme dans le Nedjd, devient problématique. Les relations entre les Beni-Mzab et les Wahhabites de l'Oman sont du moins un fait in-

[1] Alger, Jourdan.

[2] Constantine, Arnolet (Braham), IXe vol. de la 2e série, XIXe de toute la collection, année 1878, paru en 1879.

[3] *Chronique d'Abou-Zakaria.* Paris, Delagrave, LXXX-413 pages.

contestable; il y a entre ces sectaires une entière confraternité et de fréquentes communications religieuses. La chronique d'Abou-Zakaria semble s'étendre jusque vers la fin du xe siècle. M. Masqueray voudra sans doute publier le texte même d'Abou-Zakaria, et alors il examinera toutes les questions biographiques et historiques qui s'y rattachent. Le texte perdra ainsi le caractère isolé et peu expliqué qu'il a encore; certains doutes, certaines contradictions historiques seront levés, et l'apparence de porte à faux que présentent quelques parties de l'intéressante publication de M. Masqueray disparaîtra pour ne laisser que l'impression de la clarté et de la solidité.

Un dictionnaire français-arabe est avant tout un livre usuel, et comme tel presque en dehors de l'objet de votre Société. Signalons cependant les deux premières livraisons de la grande publication de M. Gasselin[1], qui sûrement sera fort utile, quand elle sera terminée. Plusieurs des équivalents trouvés par M. Gasselin paraissent des plus ingénieux. L'arabisant, ce me semble, lira un pareil livre avec infiniment de plaisir.

Nous devons à M. Pavet de Courteille de précieuses remarques de philologie turco-tartare[2] et une intéressante notice sur le beau manuscrit oïghour que possède la Bibliothèque nationale[3]. L'École des

[1] *Dictionnaire français-arabe*, par M. Ed. Gasselin, 2 fasc. Paris, Leroux, 1880, in-4°, 50 pages.

[2] *Journal asiatique*, oct.-déc. 1879.

[3] *Comptes rendus de l'Acad.*, 1880, p. 69-80.

gues orientales continue la série de ses belles pucations sous la direction de M. Schefer. Nous ons à signaler la traduction de la relation de l'amssade au Kharezm de Riza Qouli Khan [1], accomgnée de précieuses notes par le savant directeur.

M. de Ujfalvy poursuit activement la publication des sultats de son voyage d'exploration en Tartarie [2].

M. Cordier continue avec non moins d'activité sa ande publication bibliographique sur la Chine [3]. oilà un travail de conscience et qui vraiment nous ra honneur. Le troisième fascicule qui vient de paître est surtout relatif aux missions. L'auteur a eu utes les facilités possibles pour être complet, et il ossède éminemment cet esprit de méthode et de assification qui fait le prix de ces minutieux travaux.

La correspondance qu'entretient avec nous M. Imault-Huart sur les publications intéressantes pour science qui se font en Chine [4], est très instructive. e vous signale, d'après votre judicieux correspondant, un travail sur les inscriptions chinoises du Tibet par M. Jametel [5], et la traduction du Saint Édit

[1] *Relation de l'ambassade au Kharesm de Riza Qouli Khan*, traduite et annotée par Ch. Schefer. Paris, Leroux, 1879, in-8°, XXIV-334 pages, une carte.

[2] *Le Kohistan, le Ferghanah et Kouldja.* Paris, Leroux, 1878, in-8°. — *Le Sir-Daria, le Zérafchane, le Pays des sept rivières et la Sibérie occidentale.* Paris, 1879, in-8°. — *Résultats anthropologiques d'un voyage en Asie centrale.* Paris, Leroux, in-8°, 1880.

[3] *Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois*, t. I, col. 449-640, gr. in-8°. Leroux, 3e fasc.

[4] Janv. 1880; févr.-mars-avril 1880.

[5] *Peking*, typogr. du Pe-tang, broch. in-8°, 1re livraison.

de l'empereur Kang-hi[1], que l'on dit fort utile pour l'étude du chinois. La traduction de l'ouvrage de M. Bretschneider sur l'histoire et l'archéologie de Pékin[2] mérite aussi de vous être signalée. M. Émile Rocher[3], dans sa très intéressante étude de la province de Yün-nan, a raconté l'histoire de la révolte musulmane qui, de notre temps, a ensanglanté cette province. C'est un tableau frappant, tout entier composé avec des renseignements de première main.

Nous ne connaissons guère la Corée que par les auteurs chinois et japonais. Il n'y a pas au monde de pays plus fermé, et d'ailleurs la littérature coréenne est très pauvre. M. Imbault-Huart a donc fait œuvre utile en traduisant, dans votre journal, la relation des guerres des Chinois et des Coréens de 1618 à 1637[4]. Malheureusement, ces relations chinoises sont bien sèches. On ne voit rien au travers; on ne vit pas avec elles. M. G. Deveria[5] nous a donné tous les renseignements qu'on possède sur l'histoire de la Cochinchine depuis trois siècles, tirés également des sources chinoises.

[1] *Le Saint Édit,* étude de littérature chinoise, par A. Théophile Piry, du service des douanes maritimes de Chine. Shanghaï, bureau des statistiques, inspectorat général des douanes. 1879, XIX-317 p., in-4°.

[2] *Recherches archéologiques et historiques sur Pékin et ses environs,* par E. Bretschneider. Traduction française par V. Collin de Plancy. Paris, Leroux, 1879, in-8°, 133 pages.

[3] *La province chinoise de Yün-nan,* par Émile Rocher, 2 vol., 1879-1880, XVI-288, II° vol., 292 pages, avec cartes et plans. Leroux.

[4] *Journal asiat.*, oct.-déc. 1879.

[5] *Public. de l'École des langues orientales. — Histoire des relations de la Chine avec l'Annam. Viêtnam, du XVI<sup></sup>e au XIX<sup></sup>e siècle*, X-102 pages grand in-8° et une carte. Paris, Leroux.

M. de Rosny ne nous laisse pas oublier le Japon[1]. M. Truong-Vinh-Ky[2] nous présente avec clarté des idées que les Annamites se forment sur leur propre histoire. On est frappé de trouver dans son petit livre une netteté d'esprit, une impartialité qui n'ont rien d'asiatique. Beaucoup de nations européennes n'ont pas pour leurs écoles primaires un aussi bon précis que celui de M. Truong-Vinh-Ky. M. Spooner a proposé des vues intéressantes et justes sur l'art khmer[3].

Continuez, Messieurs, cette veine d'intéressants travaux qui assure à votre Société un rang si éminent parmi les sociétés savantes de l'Europe. Ne sacrifiez rien au goût superficiel des gens du monde; c'est par là que vous finirez par obtenir le succès auquel vous avez droit. Croyez-moi, on conquiert bien mieux l'assentiment du public en résistant à ses faiblesses qu'en y cédant. Prenez garde aux petites zizanies intérieures. Les divisions sont inévitables entre des personnes en petit nombre, cultivant les mêmes études. Mais il faut faire dominer sur tous les dissentiments la courtoisie et la modération. Ce

[1] *Revue scientif.*, 20 déc. 1879. — *Revue orientale et américaine*, oct-nov. 1878; juillet-sept. 1879.

[2] *Cours d'histoire annamite, à l'usage des écoles de la Basse Cochinchine*, par M. P. J. B. Truong-Vinh-Ky. T. I, 1875; t. II, s'étendant de 1428 à 1862, 278 pages, in-18. Saïgon, imprimerie du gouvernement. Paris, Leroux.

[3] *Revue de l'hist. des relig.*, 1re année, n° 1, p. 83 et suiv. Signalons *Annales de l'extrême Orient*. Paris, Challamel, un volume par an, à partir de juillet 1878.

qui a fait autrefois le plus de tort à nos travaux, ce sont les injustes dédains que les anciens orientalistes ne s'épargnaient pas les uns aux autres. Quand de savants hommes se traitent les uns les autres d'ignorants, le public donne raison aux deux partis, et de ce fait incontestable que tout n'est pas certain dans nos études, il tire la conséquence que rien n'y est certain. Votre journal a infiniment gagné depuis quelques années, en solidité, en variété, en nouveauté. Vous devez beaucoup à M. Barbier de Meynard et au zèle qu'il met à servir vos intérêts. Votre Conseil représente bien votre esprit, c'est-à-dire l'amour pur de la science et la recherche du vrai tout à fait désintéressée.

---

## RAPPORT DE M. GARREZ,

### AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

### ET COMPTES DE L'ANNÉE 1879.

Le chiffre de nos dépenses pour l'année 1879 est inférieur de 1,454 fr. 75 cent., et celui de nos recettes supérieur de 602 fr. 13 cent. aux chiffres correspondants de l'exercice précédent.

La diminution des dépenses vient en partie d'une cause durable : l'installation de notre local étant terminée, il y a lieu d'espérer qu'une somme annuelle de 2,500 francs, au maximum, suffira désormais pour notre loyer, pour le service et l'entretien de notre bibliothèque.

Les frais d'impression du Journal ont également diminué dans une proportion assez notable, grâce sans doute à la vigilante économie de notre rédacteur, mais aussi à la nature

des travaux insérés qui ont exigé moins de caractères orientaux et de planches Mais si, sur ce point, la dépense n'a pas atteint nos prévisions, il en est un autre sur lequel elle les a dépassées; le mémoire de l'Imprimerie nationale pour le second tirage du quatrième volume des *Voyages d'Ibn Batoutah* s'est élevé à 1,003 francs; le second tirage du premier volume du même ouvrage n'avait coûté, en 1874, que 571 francs. Cette différence notable tient, paraît-il, à l'emploi d'un papier beaucoup plus cher. La Commission signale cette circonstance au bureau de la Société, et exprime le vœu que, désormais, il ne soit procédé au tirage à part des volumes du Journal ou de la Collection des auteurs orientaux qu'après que le devis aura été examiné et approuvé par notre rédacteur-gérant.

La comparaison des recettes de 1879 avec celles de 1878 fait ressortir un progrès réel vers la régularité dans la rentrée des souscriptions, surtout si l'on considère que le chiffre du recouvrement des cotisations arriérées, que nous avions regardé comme exceptionnel l'année dernière, s'est maintenu cette année [1]. Il y a également une légère recrudescence dans le nombre des abonnements. Nous avons confiance qu'elle continuera, pourvu que le cahier de janvier continue à paraître en janvier, c'est-à-dire à l'époque des renouvellements.

Une de nos obligations du chemin de l'Est, étant sortie au tirage, nous a été remboursée; nous avons consacré la plus grande partie de cet argent à acheter une autre obligation; le reste a été joint à notre compte courant.

En somme, notre budget se solde par un excédent de 5,350 fr. Mais il ne faut pas oublier que la période d'excédents relativement considérables où nous sommes entrés avec l'achèvement de la publication du *Maçoudi*, n'a plus qu'une année à courir. Les premières feuilles du *Mahâvastu* sont enfin sorties des presses de l'Imprimerie nationale, et le premier volume

[1] Une faute d'impression s'est glissée dans notre dernier Rapport et a été reproduite dans celui des censeurs. Nous avions dit qu'on ne parvenait à faire rentrer qu'un *sixième* des cotisations arriérées, on a imprimé deux fois un *dixième*.

figurera sur le budget de 1881, qui vous sera soumis au mois de juin 1882. Chacun de ces volumes, à cause du format, de la matière, des caractères d'impression, coûtera beaucoup plus cher que les volumes déjà parus de la *Collection orientale*. Nous y consacrerons avec joie nos excédents de recette; c'est leur emploi normal; mais nous désirons éviter le déficit, c'est-à-dire le recours à nos fonds placés. Pour obtenir ce ré-

## COMPTES D

DÉPENSES.

| | | |
|---|---|---|
| Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations | 603f 00c | |
| Frais d'envoi du *Journal asiat*... | 297 70 | |
| Ports de lettres et de paquets reçus. | 70 70 | 1,087f 75c |
| Frais de bureau du libraire.... | 80 25 | |
| Dépenses soldées par le libraire. | 36 10 | |
| Honoraires du sous-bibliothécaire. | 600 00 | |
| Service et étrennes........... | 230 00 | |
| Chauffage, éclairage, blanchissage, etc................ | 126 20 | 2,353 75 |
| Reliure et frais de bureau..... | 303 10 | |
| Loyer et contributions........ | 1,094 45 | |
| Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1878.......... | 7,653 00 | |
| Indemnité au rédacteur....... | 600 00 | |
| Allocation à l'ancien compositeur. | 200 00 | 9,456 75 |
| Second tirage du t. IV des *Voyages d'Ibn Batoutah*............ | 1,003 75 | |
| *Société générale*. Droits de garde, renouvellement de titres, timbres, etc............ | | 36 65 |
| Achat d'une obligation Est 5 p. o/o........ | | 597 85 |
| TOTAL des dépenses de 1879........ | | 13,532 75 |
| Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1879................ | | 9,178 68 |
| Ensemble.................. | | 22,711f 43c |

sultat, nous comptons plus que jamais sur une exactitude scrupuleuse de la part de nos souscripteurs actuels, et aussi sur l'accession de nouveaux adhérents. Les causes qui semblaient devoir éclaircir nos rangs n'existant plus aujourd'hui, c'est dans le nombre toujours croissant et dans la régularité de ses nouveaux souscripteurs que la Société trouvera les ressources nécessaires au surcroît de ses dépenses.

## ÉE 1879.

RECETTES.

| | | |
|---|---|---|
| 127 cotisations, 1879 | 3,810f 00c | 8,174f 40c |
| 54 cotisations arriérées | 1,620 00 | |
| 2 cotisations à vie | 600 00 | |
| 92 abonnements au *Journal asiat.* | 1,840 00 | |
| Vente des publications de la Société | 304 40 | |
| Intérêts des fonds placés : | | 5,061 22 |
| 1° Rente sur l'État 3 o/o | 1,800 00 | |
| ———— 5 o/o | 500 00 | |
| 2° 69 obligations de l'Est | 1,595 82 | |
| 3° 20 obligations d'Orléans | 277 20 | |
| 4° 60 obligations Lyon-fusion | 831 60 | |
| Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale* | 56 60 | |
| Souscription du Ministère de l'instruction publique | 2,000 00 | 5,000 00 |
| Crédit alloué par l'Imprimerie nationale, en dégrèvement des frais d'impression du *Journal* | 3,000 00 | |
| Remboursement d'une obligation de l'Est, sortie au tirage | | 644 93 |
| TOTAL des recettes de 1879 | | 18,880 55 |
| Espèces en compte courant à la *Société générale* au 1er janvier 1879 | | 3,830 88 |
| TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1879 | | 22,711f 43c |

## RAPPORT

### DE LA COMMISSION DES CENSEURS SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1879,

### LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 30 JUIN 1880.

Messieurs,

La situation financière de la Société asiatique pour l'année 1879 est très satisfaisante, puisqu'il y a diminution de dépenses et augmentation de recettes, par comparaison avec l'exercice précédent. Notre budget se solde par un excédent de 5,350 francs; mais il ne faut pas oublier que cet excès de prospérité n'est que provisoire, et que nous aurons besoin de toutes nos ressources pour la publication du *Mahâvastu*, dont le premier volume figurera au budget de 1881. Nous ne pouvons, du reste, faire un meilleur emploi de nos excédents de recettes, notre Société n'ayant pas pour but de thésauriser, mais de publier des ouvrages d'une importance scientifique généralement reconnue. Ce qu'il faut éviter par-dessus tout, c'est d'entamer nos fonds, de toucher, sans une nécessité absolue, à notre capital. Nous avons besoin, pour éviter cet écueil, non seulement de l'adhésion de nouveaux souscripteurs, mais encore et avant tout de l'exactitude et de la régularité des anciens à acquitter leur cotisation. Nous devons vous signaler, sous ce rapport, une sensible amélioration; notre appel a été entendu par un certain nombre de retardataires qui sont venus à nous en 1878 et en 1879. Leur bonne volonté nous a dispensés de la nécessité pénible de vous proposer des mesures de rigueur, et nous le constatons devant vous; mais nous espérons que les exercices suivants seront encore plus favorisés, car nous ne nous croirons jamais quittes de tout souci tant que les intérêts que vous voulez bien nous confier ne seront pas pleinement assurés.

En résumé, diminution de dépenses, grâce à une installation définitive succédant à des situations provisoires, toujours coûteuses, grâce aussi à une économie assez importante dans les frais d'impression du Journal; augmentation des recettes, due à un léger accroissement dans le nombre des souscripteurs et à une plus grande exactitude à acquitter les cotisations, tel est le bilan de l'année 1879 que nous présente la Commission des fonds et dont nous devons la féliciter.

A. Pavet de Courteille, H. Zotenberg.

# SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

## I

## LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

### PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

*Nota.* Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES.

MM. *ABBADIE (Antoine D'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

ADAM (Lucien), conseiller à la Cour d'appel, membre de l'Académie Stanislas, à Nancy.

AMARI (Michel), sénateur, professeur d'arabe, piazza Esquilino, 5, à Rome.

AMIAUD, élève de l'École pratique des Hautes Études, à Paris.

*AYMONIER, lieutenant d'infanterie de marine, professeur de cambodgien au Collège des administrateurs stagiaires, à Saïgon (Cochinchine).

BIBLIOTHÈQUE AMBROSIENNE, à Milan.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ, à Erlangen.

Bibliothèque de l'Université, à Tübingen.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France et à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (l'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), rue du Vieux-Colombier, 6, à Paris.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, sénateur, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Basset (René), professeur d'arabe à l'École supérieure des lettres, à Alger.

Bazangeon (Louis), magistrat, à Saïgon (Cochinchine).

Beauregard (Ollivier), rue des Saints-Pères, 55, à Paris.

Beck (l'abbé Franz Seignac), professeur au petit séminaire, rue Thiac, à Bordeaux.

Bellin (Gaspard), magistrat, rue des Marronniers, 4, à Lyon.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue des Feuillantines, 87, à Paris.

MM. Berger (Philippe), sous-bibliothécaire de l'Institut, au palais de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Bertrand (l'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Boittier (Adolphe), rue Larribe, 3, à Paris.

Boncompagni (le prince Balthasar), à Rome.

* Boucher (Richard), rue Dufresnoy, 5, à Passy-Paris.

Bouillet (l'abbé Paul), missionnaire en Birmanie, avenue de Villars, 16, à Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), doctéur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), préfet honoraire, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Brucker (le P.), à Fourvières, Lyon.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinstone College, à Bombay.

Bullad, interprète militaire en retraite, à Amboise.

* Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burgess (James), archéologiste de la Présidence de Bombay, à Bombay.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liège.

M. * Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

* Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, au château d'Ognon (Oise).

Carletti (P. V.), 53, Great Osmond Street. Queen Square, à Londres.

Cernuschi (Henri), avenue Velasquez, 7, parc Monceaux, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (le comte de), rue Saint-Dominique, 3, à Paris.

Chenery (le professeur Thomas), Norfolk Square, 3, à Londres.

Cherbonneau, correspondant de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue des Feuillantines, 80, à Paris.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collège de France, rue Notre-Dame-des-Champs, 77, à Paris.

Clerc (Alfred), interprète principal de la division d'Alger, rue Mogador, 4 *bis*, à Alger.

MM. Clercq (F. S. A. de), inspecteur adjoint des écoles indigènes, à Padang (Moluques).

Clermont-Ganneau, directeur adjoint à l'École pratique des Hautes Études, rue de Vaugirard, 60, à Paris.

Cordier (Henri), rue de Surène, 15, à Paris.

* Croizier (le marquis de), consul de Grèce, boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

Cusa (le commandeur), professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Cust (Robert), Saint-Georges Square, 64, à Londres.

Dabry de Thiersant, consul de France au Guatémala.

* Darmesteter (James), rue Bausset, 10, à Paris-Vaugirard.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Caumartin, 48, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue du Colysée, 37, à Paris.

Deloncle (François), rue de Naples, 29, à Paris.

MM. Delondre, rue Mouton-Duvernet, 16, à Paris.

*Derenbourg (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 39, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Devic (Marcel), professeur d'arabe à la Faculté des lettres de Montpellier.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Grossbeeren-Strasse, 68, à Berlin.

Dillon (Em.), *magistrant* à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Dobranich (Baldmar F.), rue de Montholon, 30, à Paris.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée, à l'Université de Helsingfors.

Drouin, avocat, rue Moncey, 15 *bis*, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Montparnasse, 53, à Paris.

Dukas (Jules), rue Coquillière, 10, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de Passy, 91.

Dumast (le baron P. G. de), correspondant de l'Institut, président d'honneur de l'Académie Stanislas, à Nancy.

MM. Duval (Rubens), boulevard Magenta, 18, à Paris.

* Eastwick (Edward), Hogarth Road, 54, Cromwell Road, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Lille, 25, à Paris.

Favre (l'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

* Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Ferté (Henri), élève de l'École des langues orientales vivantes, rue Guy de la Brosse, 4, à Paris.

Figueiredo (Candido de), à Alcacer (Portugal).

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Foucaux (Édouard), professeur au Collège de France, rue Cassette, 28, à Paris.

* Fryer (Major George), Madras Staff Corps, Deputy Commissioner, British Burmah.

M. Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gasselin (Ed.), consul de France, rue Saint-Georges, 31, à Paris.

Gatteyrias, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Monge, 36, à Paris.

* Gautier (Lucien), professeur d'hébreu à la Faculté libre de théologie, à Lausanne.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur à l'Université de Bonn.

Girard (l'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'Asile des convalescents, à Vincennes.

Girard de Rialle, sous-directeur au Ministère des affaires étrangères, rue de Clichy, 64, à Paris.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Grigorieff, conseiller intime, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

MM. *Guieysse (Paul), ingénieur-hydrographe de la marine, rue des Écoles, 42, à Paris.

*Guimet (Émile), place de la Miséricorde, à Lyon.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

Halévy (J.), rue Aumaire, 26, à Paris.

*Harkavy (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque publique impériale, à Saint-Pétersbourg.

Harlez (C. de), professeur à l'Université, à Louvain.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Monsieur-le-Prince, 51, à Paris.

Hecquard (Charles), attaché à la légation de France, à Tanger (Maroc).

*Hervey de Saint-Denys (le marquis d'), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hodji (Jean), rue Soufflot, 12, à Paris.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwège, à Christiania.

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Huart (Clément), drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

MM. Imbault-Huart (Camille), élève-interprète du consulat général de France, à Shanghaï.

Jensen (N.), orientaliste, Brolaeggerstraede, 2, à Copenhague.

Jauffret (E. M.), rue d'Enghien, 44, à Paris.

*Jong (de), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Kremer (de), ministre du commerce, membre de l'Académie des sciences, à Vienne (Autriche).

Lambert (L.), interprète militaire à Mascara (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de Poitou, 3, à Paris.

Landberg-Berling, à Stockholm.

Landes (A.), administrateur des affaires indigènes, à Travinh (Cochinchine).

Latour (M. de), interprète militaire, à l'Arba, près d'Alger.

Laudy, attaché aux Archives nationales, élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Bonaparte, 13, à Paris.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 25, à Paris.

MM. Leclerc (le Dr), médecin-major de 1re classe, à Ville-sur-Illon.

Lee (Lionel F.), du Civil Service, à Ceylan.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), professeur d'archéologie près la Bibliothèque nationale, rue de Sèvres, 4, à Paris.

Lestrange (Guy), 46, Charles Street, Berkeley Square, à Londres.

Letourneux, conseiller à la Cour d'appel, à Alexandrie.

Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Liétard (le Dr), maire de Plombières.

Loewe (le Dr Louis), M. R. A. S., examinateur pour les langues orientales au Collège royal des précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs (Kent).

Lombard (Gustave), ancien officier des bureaux arabes, chargé d'une mission en Abyssinie, rue La Bruyère, 20, à Paris.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Lorgeou (Édouard), interprète du consulat de France, à Bangkok.

MM. MAC-DOUALL, professeur, Queen's College, à Belfast.

MACHUEL, professeur à la chaire publique d'arabe, à Oran.

MADDEN (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

MARRASH, rue Lamartine, 26, à Paris.

MARRE DE MARIN (Aristide), professeur de langues orientales, rue Brey, 11, à Paris.

* MASPERO, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Germain, 43, à Paris.

MASQUERAY (Émile), directeur de l'École supérieure des lettres, rue Joinville, 13, à Alger.

MASSIEU DE CLERVAL (Henry), boulevard de la Reine, 113, à Versailles.

MATHEWS (Henry-John), 2, Goldsmid Road, à Brighton.

MEHREN (le Dr), professeur de langues orientales, à Copenhague.

MERCIER (E.), interprète-traducteur assermenté, rue de France, 13, à Constantine (Algérie).

MERX (A.), professeur de langues orientales, à Tübingen.

MICHEL (Charles), docteur en philosophie, rue Marie de Bourgogne, 35, à Bruxelles.

MOHN (Christian), vico Nettuno, 28, Chiaja, à Naples.

MM. Monier Williams (le Dr), professeur à l'Université d'Oxford.

Moty, capitaine d'infanterie de marine, administrateur des affaires indigènes, à Saïgon.

Muir (John), C. I. E., D. C. L., L. L. D., Ph. D., Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Muir (Sir William), membre du Conseil de l'Inde, India Office, à Londres.

* Müller (Max), professeur à Oxford.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève (Félix), professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Frederick, prince de Schleswig-Holstein, comte de), à Noer (Prusse).

Nouet (l'abbé René), curé à Roëzé, par la Suze (Sarthe).

Oppert (Jules), professeur au Collège de France, rue Mazarine, 19, à Paris.

Palmer (Edward H.), professeur de persan, Saint-John's College, à Cambridge.

* Parrot-Laboissière (Ed. F. R.), à Cérilly (Allier).

Patkanoff, professeur de langue arménienne à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Pavet de Courteille (Abel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de l'Université, 25, à Paris.

Péretié, chancelier du consulat général de France, à Beyrout.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (l'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

* Philastre (P.), lieutenant de vaisseau, inspecteur des affaires indigènes en Cochinchine, au Buyat (Beaujeu), Rhône.

Piehl (Karl), Fil. Kand, Stadshotellet, à Upsal.

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

* Pinart (Alphonse), à Marquise (Pas-de-Calais).

* Platt (William), Conservative Club, San-James Street, à Londres.

Pognon, attaché au Ministère des affaires étrangères, rue Saint-Placide, 47, à Paris.

Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 5, à Paris.

Prætorius (Franz), Genthiner Strasse, 40, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

MM. Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde (Turquie).

Rat, capitaine au long cours, rue Glacière, 2, à Toulon.

Regnaud (Paul), maître de conférences, pour le sanscrit, à la Faculté des lettres, à Lyon.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

* Rehatsek (Edward), M. C. E., à Khetvadi (Inde).

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Tournon, 4, à Paris.

* Revillout (E.), conservateur adjoint au Musée égyptien du Louvre, à Paris.

* Reynoso (Alvaro), docteur de la Faculté des sciences de Paris, rue Mosnier, 12, à Paris.

Richert, conseiller à la Cour, à Alger.

* Rimbaud, rue Satory, 10, à Versailles.

Rivié (l'abbé), vicaire de Saint-Nicolas-des-Champs, rue Réaumur, 53, à Paris.

Robert (le Dr L. de), à Trébizonde.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rodet (Léon), ingénieur des tabacs, rue de la Collégiale, 1, à Paris.

Roller, boulevard Voltaire, 130, à Paris.

MM. Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine de cavalerie, professeur à l'École de Saumur.

Rost (Reinhold), bibliothécaire à l'India Office, à Londres.

Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23, à Paris.

Rödt de Collenberg (le comte), à Heidelberg.

Rudy, professeur, rue du Faubourg-Saint-Honoré, 19, à Paris.

Rylands (W. H.), Lincoln's Inn Fields, 51, à Londres.

Sainte-Marie (De), drogman du vice-consulat de France, à Raguse.

Sanguinetti (le docteur B. R.), via Mascarella, 28, à Bologne.

Satow (E. M.), secrétaire, pour le japonais, de la légation anglaise, à Yédo (Japon).

Schack (le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), membre de l'Institut, interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan et administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

MM. Schmidt (Valdemar), professeur, à Copenhague.

Scholl (J. C.), homme de lettres, campagne Villamont, à Lausanne.

Schuyler (Eugène), consul des États-Unis, à Birmingham.

Seidel (le capitaine J. de), à Brünn (Moravie).

Seignette, interprète militaire, à Oran.

Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue Barbet-de-Jouy, 34, à Paris.

Si el-Hachemi ben Lounis, membre du Conseil général, chargé du cours de berbère, à Alger.

Siouffi, vice-consul de France, à Mossoul.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polangis, à Joinville-le-Pont.

Steinnordh (J. H. W.), docteur en théologie et en philosophie, à Linköping (Suède).

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché à la Préfecture, à Constantine (Algérie).

M. Tardif, chef aux Archives nationales, rue des Francs-Bourgeois, 60, à Paris.

Terrien de Lacouperie, professeur de chinois, 326, Kennington Road, à Londres.

Textor de Ravisi (le baron), rue d'Annonay, 7, à Saint-Étienne.

Thessalus-Boittier (Félix), boulevard Central, 46, à Bruxelles.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

Truong-Vinh-Ki, professeur au Collège des stagiaires, à Saïgon.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Turrini (Giuseppe), professeur de sanscrit à l'Université de Bologne.

Vasconcellos-Abreu (de), professeur de langues et de littératures orientales, rue Neuve-San-Francisco-de-Paula, 23, à Lisbonne.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vinson (Julien), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

MM. Vogüé (le comte Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

Vollon (Léonce), président de chambre honoraire à la Cour d'appel, à Alger.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, ancien ministre des affaires étrangères, rue Dumont-d'Urville, 11, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman Square, à Londres.

Weil, grand rabbin, à Tlemcen.

Wilhelm (Eug.), professeur, à Iéna.

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (le D[r] W.), professeur d'arabe à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), 18, Christchurch Road, Hampstead, à Londres.

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, boulevard Malesherbes, 117.

* Zographos (S. Exc. Christaki Effendi), banquier, à Constantinople.



M. Zotenberg (H. Th.), bibliothécaire au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, avenue des Ternes, 96, à Paris.

## II

## LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

### SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

M. Briggs (le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

Kowalewski (Joseph-Étienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (le Dr Albrecht), à Berlin.

MM. SALISBURY (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

WEIL (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

## III

## LISTE DES OUVRAGES

### PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés Asiatiques de Paris, de New-Haven (U. S.), de Shanghaï (Chine), de l'École des langues orientales vivantes, etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. Collection complète.................................. 800 fr.

Chaque année.......................... 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825, in-8°.................................. 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°..................... 7 fr. 50 c.

ESSAI SUR LE PALI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, In-8°. (Épuisé.)......................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et per-



petuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°.. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec quinze planches......... 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°...................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°.................... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche..... 24 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8°............. 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8°............................ 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8°................ 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe, publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imp. royale, 1840. In-4°.. 24 fr.

Radjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8°...... 20 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, quatrième tirage. *Paris*, Imp. nat. 1877. In-8°. 6 fr

---

## COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables......... 32 fr.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. *Paris*, 1859, in-8°.............................. 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque vol. 7 f. 50 c.

---

## EN PRÉPARATION :

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart. Volume I.

*Nota.* Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

---

## LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta, de New-Haven (U. S.), de Shanghaï (Chine), etc., rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL. Les années complètes, de 1837 à 1877, l'année ........... 40 fr.

Le numéro ............................ 5 fr.

MAHABHARATA, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index .......... 180 fr.

RA'JA TARANGINI', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° .................................. 30 fr.

INAYAH. A commentary on the Idayah, a work on Muhamedan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV ....................... 75 fr.

THE MOOJIZ OOL KANOON, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart ........... 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart .......... 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart ........................... 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8° ........... 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br.. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8° ......................... 25 fr.

(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society insti-

tuted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.

Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . . . . . . . . . . . 22 fr.

Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 12 fr.

---

*Le Gérant :*

BARBIER DE MEYNARD.

# JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1880.

## DES ORIGINES DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(SIXIÈME ET DERNIER ARTICLE.)

### DEUXIÈME PARTIE[1].

Parvenus à ce point de notre travail, il nous reste à aborder directement la question qui en fait l'objet principal. Quelles ont été les causes et l'origine de la

[1] Nous croyons devoir rappeler à nos lecteurs, en peu de mots, le système que nous avons exposé dans les articles précédents (1-5); parce que, semble-t-il, nous n'avons pas été bien compris. Bien loin de croire que les mythes aryaques n'ont été introduits dans les croyances avestiques que comme accessoires et ornements, et d'en faire en quelque sorte des emprunts extérieurs et littéraires, nous avons constamment affirmé que les mythes primitifs forment partie intégrante de ces croyances et y jouent un rôle essentiel. Nous croyons seulement et nous pensons avoir prouvé que la réforme mazdéenne les a transformés selon ses convenances, de manière à rendre presque méconnaissable l'origine orageuse de plusieurs d'entre eux. En disant que la nature originaire du mythe de Thraetaona n'a été connue qu'après l'étude des Védas, nous ne faisions que constater un fait admis par tout le monde (*Journal asiatique,* juillet 1880, p. 26). Quant au reproche de sévérité, nous l'examinerons ailleurs.

transformation que subirent les croyances primitives de l'Éran et qui constitua le zoroastrisme? Tel est le problème qui se présente à nous, tel est le point qui nous reste à traiter. Nous le ferons aussi brièvement que possible. On a vu précédemment qu'une évolution du mythe de l'orage est impuissante à expliquer une modification si profonde, une transformation si complète. Ce mythe préoccupait si peu les Éraniens avestiques que leurs livres ne contiennent aucun mot signifiant orage, foudre, éclair.

Tout autre mythe serait également insuffisant. Le seul qui puisse être pris en considération est celui du soleil. Or, on l'a vu précédemment, ce mythe n'a jamais régné chez les Éraniens; l'astre du jour n'a jamais été personnifié en Éran. Si on lui a donné un char et des coursiers, ce n'a été que par métaphore. La succession, l'opposition du jour à la nuit n'a pu être d'une plus grande influence. A l'époque aryaque, le jour et la nuit, la lumière et l'obscurité n'étaient point considérés comme des êtres ou des principes hostiles, mais comme des sœurs, des amies, toutes deux également dignes de respect. (Voy. Rig-Véda, I, 113, 2, 3; I, 124, 8.)

En dehors de ces trois grands phénomènes de la nature, il n'y a rien dans les croyances érano-aryaques qui puisse avoir joué un rôle prépondérant dans la transformation de la religion et du culte. Force nous est donc de chercher ailleurs et de nous transporter en dehors des terres éraniennes. Précédemment, on croyait expliquer l'origine du zoroastrisme en sup-

posant une séparation violente des deux peuples aryaques. Zoroastre l'aurait opérée pour ramener son peuple au monothéisme. Cette opinion est aujourd'hui abandonnée, et le livre de M. Darmesteter aura certainement contribué à en démontrer la fausseté. Cette explication, d'ailleurs, ne résolvait pas le problème, car elle ne disait rien de la source où le réformateur avait puisé ses doctrines personnelles.

Pour traiter cette question scientifiquement et convenablement, il faut d'abord distinguer, parmi les principes et les faits exposés dans les livres parses les plus anciens, ce qui appartient aux croyances primitives ou peut en provenir, et ce qui démontre des doctrines ou des conceptions nouvelles. Pour cela, il n'est pas nécessaire de s'arrêter aux détails, il suffit de discerner, parmi les points les plus importants, ce qui est originaire de ce qui est adventice.

Le premier moyen, qui se présente à nous, d'arriver à cette fin, c'est de rechercher si tout est égal dans l'*Avesta*, s'il n'y a point de distinction à faire entre ses diverses parties. La forme extérieure des Gâthâs, l'idiome et la composition métrique, nous dit d'abord de séparer ces chants du reste du livre sacré. Si nous examinons, en outre, le fond des Gâthâs, nous reconnaîtrons bien vite une différence considérable entre les doctrines exposées dans ces hymnes et celles de l'*Avesta* proprement dit. On remarquera d'abord que, dans l'*Avesta*, les génies de la nature abondent et semblent souvent égaler le créateur. On

constatera, en outre, que l'on y rencontre à chaque pas des récits de faits, des légendes appartenant aux temps antézoroastriens ou bien des allusions à ces faits et à ces fables, tandis que, dans les Gâthâs, tout ce monde, toutes ces créations font défaut; et si quelque antique héros, Yima par exemple, vient à être mentionné, c'est abaissé au niveau de la plus vulgaire humanité qu'il y figure. Ainsi, c'est en raison des châtiments qu'il subit ou des fautes commises que Yima y reçoit une mention passagère (Yaçna, xxxii, 8). Les coutumes, les rites antiques y semblent inconnus ou rejetés. Les points principaux du culte y sont indiqués en plusieurs endroits, et le sacrifice du Hôma, qui forme à lui seul presque tout le culte extérieur de l'*Avesta*, n'y obtient point l'honneur d'une mention. *Ahura-Mazda*, les *Amesha-çpentas* et *Çraosha*, voilà les seuls génies que les Gâthâs reconnaissent. Encore doit-on observer que plusieurs des *saints immortels* et *Çraosha* ne sont peut-être que des êtres abstraits. Des dévas, Anromainyus et Aeshma, semble-t-il, sont les uniques représentants. Aeshma même pourrait n'être que la désignation abstraite de la violence, de la passion.

Une autre différence, non moins digne de remarque, c'est que le terme *atharvan*, qui, partout ailleurs, désigne le prêtre mazdéen et provient de l'époque aryaque, n'est point usité dans les Gâthâs. Le prêtre y est *manthrânô dûta* (envoyé, apôtre de la loi), *çaoshyant* (sauveur, bienfaisant).

Enfin, la légende zoroastrienne n'a presque point

encore de développement dans les Gâthâs. A part les Gâthâs 2 et 8, Zoroastre y apparaît comme un prédicateur ordinaire, sans pouvoir surnaturel, répandant ses doctrines avec beaucoup de peine et de difficulté.

Ces divergences dans les doctrines et leur nature bien constatée ne nous disent-elles pas que la réforme vraie et pure est dans les Gâthâs, et que nous devons y chercher ses caractères et son objet? La réponse à cette question ne nous paraît pas douteuse.

Ne semble-t-il pas résulter aussi de ce fait que les auteurs de la réforme zoroastrienne la firent d'abord plus radicale qu'elle ne se montre dans l'*Avesta* pris en général, et que les anciennes croyances, les anciens mythes reprirent, après un certain temps, leur influence et leur éclat, après avoir été peut-être conservés par une tribu éranienne qui n'y avait point renoncé? Ce serait, d'ailleurs, une erreur grave que de croire à la propagation de la réforme mazdéenne sur l'Éran entier. La Perse, à l'époque de Darius, ne l'avait point encore acceptée. Il est très étonnant de voir un savant de la valeur de M. Oppert persister à soutenir que l'*Abâstâ* du monarque achéménide était l'*Avesta* zoroastrien[1].

Ce sont donc les Gâthâs que nous devons principalement interroger en cette matière. Ces chants sacrés nous fourniront aussi la solution d'une question accessoire que nous devons poser avant la prin-

[1] Voyez *Études avestiques*, p. 50 et suiv. Nous reviendrons sur ce point dans l'introduction de la traduction de l'*Avesta*, 2e édit.

cipale, parce qu'elle l'éclaire, c'est-à-dire celle du mode de propagation de la réforme.

Ce n'est point par une rupture violente entre les Éraniens et les Hindous qu'elle a dû s'opérer. Pour le prouver, il suffit de rappeler que bon nombre de mythes et de légendes produits par le naturalisme polythéistique appartiennent à l'époque d'isolement de la race éranienne et n'ont point d'équivalents védiques. Les génies Tistrya, Ardvî-çûra, Râma-qâçtra, la mer Vourukasha et la Harabarezaiti, les dévas Apaosha, Duzhyâirya, les légendes de Kereçâçpa, des Paradhâtas et Kayanides, etc., datent, on ne peut en douter, de la période d'indépendance antézoroastrienne.

Les croyances communes ont donc survécu à la séparation des deux peuples, et les Éraniens les ont gardées et développées, selon leur génie, pendant plusieurs siècles peut-être.

Cependant s'il n'y eut pas, au moment de la séparation, une lutte religieuse entre les deux peuples aryaques, il est impossible de ne pas reconnaître une certaine opposition systématique à l'Inde dans maints traits avestiques. Les cas sont trop nombreux pour que ce ne soit qu'un effet du hasard.

Quoi qu'il en soit de cette question, qui intéresse peu notre sujet et que nous traiterons ailleurs[1], on ne peut nier que la religion mazdéenne se soit établie avec une certaine difficulté, qu'elle ait éprouvé de l'opposition et subi même quelque genre de persécution.

[1] Voir l'introduction déjà citée.

Les Gâthâs le disent si explicitement qu'on ne peut le contester, ce nous semble, sans se refuser à reconnaître l'évidence. Que de fois n'y trouvons-nous pas l'écho des plaintes du prédicateur de la loi sainte, repoussé ou persécuté !

« Vers quelle terre me dirigerai-je, dit-il au Gâthâ II, où porterai-je mes pas, avec l'entourage de mes proches et de mes amis ? Aucun ne me satisfait ni des travailleurs, ni de ces méchants qui règnent sur les contrées ; je sens que je suis un homme faible entouré de petits. Abaisse tes regards sur celui qui se plaint à toi » (1-2). — « Le méchant protège ceux qui s'opposent à la sainteté (de la loi). Celui qui le prive de la puissance et de la vie suit les voies de la sagesse » (7). — « Quel protecteur me donnes-tu, Mazda ? Car le méchant veut me tenir pour me torturer » (11). — « Les Karapam et les Kavis se sont unis aux rois pour faire périr le monde mortel ». — « Que je procure les meilleurs biens à celui qui est pour moi (une cause) de joie, et des angoisses à celui qui me cause des angoisses » (18).

Le même chant bénit les descendants du Touranien Fryâna, qui fut fidèle à la loi (12).

Au chant 13 (Yaçna, XLVII), le prêtre zoroastrien annonce le châtiment futur du méchant qui n'a point cru à la vérité de la rétribution future (1) ; il demande quand les hommes se convertiront ; quand il sera donné à ses disciples une habitation heureuse, tranquille, avec des pâturages ; quand les méchants seront écrasés (11).

Le chant 14 (Yaçna, XLVIII) n'est qu'une longue plainte sur l'oppression, l'accablement dans lequel gémit le fidèle ou l'apôtre mazdéen et contre lequel celui-ci demande l'appui de Mazda avec ses consolations. «Mâ Bendvô pafrê mazista; âdâ gaidi moi, â moi arapâ» (1). Il se lamente de ce que le méchant, par sa loi coupable, s'oppose à la vraie foi (*varenâi*), par sa loi de mensonge (3).

Au chant 16 (Yaçna, L), il s'élève contre les *Karapans* que leurs enseignements et leurs lois précipiteront dans la demeure du démon.

Le dernier Gâthâ (Yaçna, LII) appelle un prompt châtiment sur les hommes de religion mauvaise (*dazhvarena*), qui tourmentent les ministres de la loi. Déjà l'hymne 5 (Yaçna, XXXII) contenait des plaintes élevées contre l'homme à la mauvaise doctrine, qui détruisait les sentences sacrées et écartait les hommes des actes vertueux (9-12); il condamne les maximes perverses répandues qui privent l'âme de la vie spirituelle (*jyâtéus khratûm*) (9), les pratiques du mensonge (*daibitanâ*) (3), le corrupteur qui livre la puissance à l'infidèle (13) et qui se plaît à tourmenter l'apôtre de la loi.

Ainsi, toutes les parties des Gâthâs sont unanimes à ce sujet. Certes nous ne supposerons pas qu'aucun zendiste puisse identifier ces voix plaintives au mugissement des vents dans les nuages ou aux cris de détresse de l'homme-nuage menacé par les dévas de la foudre. Ce serait trop déraisonnable. Tout ici est plein d'actualité et de vérité. Les Gâthâs, d'ailleurs,

sont vierges de toute allusion à l'orage. On en a allégué trois, il est vrai; mais, de ces trois, les deux qui ont été examinées ont dû être rejetées (*Yima* apprenant à manger des nuages, et le pasteur (= Indra) demandant des troupeaux [= nuées]). La troisième n'est pas plus admissible. En effet, lorsque le poète demande à Ahura de donner aux mondes, par l'airain fondu, un signe qui soit à la perte du méchant, s'il s'agit même de la foudre, si c'est là l'airain fondu qui doit tomber sur le méchant, il n'y a rien en cela qui puisse favoriser le système. Tous les peuples regardant la foudre comme l'arme, comme l'instrument du Dieu suprême, supplient leur Dieu de la lancer contre leurs ennemis, de les écraser sous ses carreaux brûlants. Cette pensée n'a rien de commun avec les mythes; l'orage y est complètement étranger.

L'*Avesta* semble aussi avoir conservé un souvenir des luttes que le zoroastrisme eut à soutenir. Nous croyons du moins le trouver dans l'histoire de *Kereçâni* mentionnée au Yaçna IX. On veut encore, il est vrai, y voir un simple mythe, et cela parce que dans les Védas figure une fois un personnage du nom de *Kereçâni*, archer adroit et vigilant, qui veille à la garde du sôma alors que le faucon céleste veut le ravir. *Kereçâni*, comme on le sait, est un roi impie précipité de son trône par la puissance du génie Hôma, parce qu'il avait, par un décret, banni les Atharvans de son royaume et leur en avait interdit l'entrée, les considérant comme des obstacles à la prospérité de son royaume.

Quoi qu'on puisse en dire, nous nous permettons de douter fortement de l'identité des deux personnages. Leurs noms même ne sont pas identiques, et le fussent-ils, il faudrait au moins une analogie dans leur histoire pour qu'on pût les confondre. Or ici le seul point de ressemblance est la mention du Hôma ; mais le Hôma joue dans les deux récits des rôles tout opposés. L'un d'abord est le génie, l'autre le breuvage ; l'un est le protégé d'un héros, l'autre l'ennemi triomphant d'un méchant ; car telle est la ressemblance des deux personnages que l'un est un bon génie, l'autre un roi pervers. Si Hôma intervient dans l'histoire de Kereçâni, c'est d'une manière purement accidentelle et accessoire ; dans celle de *Krçânu,* il tient la partie essentielle et nécessaire. Le dévot Hômiste attribue à son génie protecteur la chute d'un roi impie ; tout autre génie aurait pu le faire à sa place. Mais sans Sôma le mythe de *Krçânu* n'existe plus. Enfin, l'histoire de *Kereçâni* est racontée d'une manière si simple, si naturelle, que rien ne permet d'y voir un côté mythique. L'intervention de Hôma ne le rend pas plus légendaire que la supposition d'une intervention divine dans la chute de Julien l'Apostat ne fait de cet empereur un être fabuleux. Est-il, en effet, rien de plus simple que ceci : un roi ennemi de la réforme mazdéenne défend à tout prêtre de cette religion de pénétrer dans son royaume ? N'est-ce pas là, par exemple, le rôle d'Élisabeth d'Angleterre à l'égard du clergé catholique ?

Peut-on appeler scientifique une critique qui s'arrête aux sons et aux lettres et ne tient aucun compte du sens et des faits?

Mais ceci est d'une importance secondaire. Les Gâthâs suffisent à prouver que l'établissement et la consolidation de la religion zoroastrienne ne se firent point sans difficultés et que, par conséquent, cette religion n'était pas un simple développement des croyances populaires, une évolution spontanée des fables religieuses de l'Éran.

La réalité d'une transformation que l'on peut appeler une réforme ne semble donc pas contestable. Il reste à examiner quelle en fut l'étendue et à quelle source les réformateurs puisèrent leurs principes.

La réforme zoroastrienne tenta d'abord, probablement, d'abolir l'ancien culte et de détruire les anciennes croyances pour les remplacer par un système entièrement neuf; c'est du moins ce que les Gâthâs laissent supposer. Mais en cela elle ne réussit point, et soit impuissance de ses auteurs, soit volonté déterminée de leur part, elle aboutit à une combinaison des anciennes et des nouvelles doctrines, dans laquelle les premières furent entièrement subordonnées aux secondes. Les anciens génies de la nature, les anciennes légendes subsistèrent pour la plupart; mais les uns et les autres durent être ramenés aux principes zoroastriens. Les génies furent soumis entièrement à Ahura-Mazda; les légendes durent prendre la couleur des luttes du dualisme et perdirent complètement leur ancien caractère.

Le culte fut encore ce qui subit le moins de changement; mais le sacrifice du Hôma et le culte du feu devinrent une dépendance de celui qui avait Ahura-Mazda pour objet. C'étaient là les actes les plus importants de la liturgie antique.

Les points principaux qui constituèrent la réforme et la caractérisent sont :

1° Le *monothéisme*. L'*Avesta* et les Gâthâs spécialement professent un monothéisme imparfait, il est vrai, mais véritable. Il ne s'agit plus dans ces livres d'un énothéisme plus ou moins perfectionné, d'un Dieu choisi parmi les habitants du ciel pour l'élever au-dessus des autres, d'un Jupiter, d'un Indra, ou même d'un Varuna. Ahura-Mazda est seul Dieu, seul de toutes les divinités aryaques, il est Dieu (*κατ' ἐξοχήν*). Les autres génies, bien que spirituels et célestes, sont ses inférieurs et ses créatures. Il les a faits pour la gloire de son nom et la coopération à ses œuvres. Ahura possède toutes les perfections que l'esprit de ces peuples pouvait concevoir; s'il n'est point d'une spiritualité absolue, c'est que ses adorateurs ne pouvaient se figurer un être entièrement dépourvu de forme physique.

2° La *création*. Les dieux aryaques sont bien dits avoir formé, constitué le ciel et la terre avec tout ce qu'elle renferme, Ahura-Mazda a seul créé, c'est-à-dire produit de rien. Cette conception était entièrement étrangère aux Aryas védiques qui tendaient déjà au panthéisme; elle l'était plus encore

aux Grecs, aux Germains et aux autres peuples indo-européens. On pourrait même douter du sens du mot avestique *dadhâ*, si le *Boundehesh* ne nous donnait à son endroit l'explication la plus claire. « Toutes ces choses, y est-il dit, n'ont pas été formées du préexistant » (*Valmanshân kart lâ yehevûnt yehevûnît men yehevûnt*), ce qui, d'après la tournure pehlvie ordinaire, équivaut à « elles ont été formées sans rien de préexistant, de rien » (p. 72, l. 5, 6).

3° Le *dualisme*. La mythologie aryaque n'a rien qui y ressemble ou en approche. On y trouve bien quelques esprits méchants, mais ce n'est point en cela que consiste l'essence du dualisme. Jamais, à aucune époque, l'Arya non mazdéen n'a conçu l'idée de réduire tous les êtres à deux esprits primordiaux, éternels, principes de tous les autres, dont l'un est essentiellement bon et source de tout bien, l'autre essentiellement mauvais et source de tout mal, génies perpétuellement en opposition et en lutte et partageant l'univers en deux camps dont chacun participe à la nature et à l'opération d'un des deux principes. Or, tout cela est nécessaire pour constituer le dualisme philosophico-religieux. Les Védas, par exemple, font le même génie tantôt bon, tantôt mauvais; il en est ainsi de *Tvashtar* et de plusieurs autres.

C'est donc à tort que l'on a voulu faire de *Tvashtar* ou de *Vritra* l'ancêtre d'*Anromainyus*. Entre eux, il y a une distance immense, et l'on ne peut

la franchir qu'au moyen d'une conception nouvelle que l'ancienne ne pouvait engendrer.

On a beaucoup discuté sur la nature du dualisme mazdéen, et souvent on l'a fait à faux, parce qu'on n'a pas suffisamment distingué et que l'on a voulu obtenir forcément une définition unique.

Dans deux passages des Gâthâs se manifeste un dualisme pur. Anromainyus semble être l'égal d'Ahura-Mazda. Là les deux esprits sont dits jumeaux (*yema*), si le terme est bien compris (xxx, 3); tous deux sont principes de l'être (xliv, 2).

Cette conception semble reproduite inconsciemment partout où il est parlé en général des créations des deux esprits (*mainivâo dâmān*) (voy. Yaçna, ix, 47; lvi, 7, 6. Cp. yesht xiii, 13, etc.). En outre, en plusieurs endroits, Çpentamainyus semble distingué d'Ahura-Mazda; il en est ainsi au Vendidâd, xiii, 1, au Yaçna, xlvi, 1, etc. D'un autre côté, dans tous les Gâthâs, hormis les deux cas cités, Ahura-Mazda domine son rival d'une façon qui ne permet plus de voir en lui qu'un génie inférieur; il n'en est plus même question spécialement. Les Dévas, en général, y paraissent partout comme des génies peu puissants, rejetés ou jugés par Ahura (voy. Yaçna, xxix, 4; xxxii, 3). En outre, dans la presque totalité de *l'Avesta*, les noms d'Ahura-Mazda et de Çpentamainyus sont traités comme équivalents. De là les uns concluent à la pureté du dualisme mazdéen, les autres au monothéisme exclusif. L'une et l'autre conclusion sont fausses, prises en général. La vérité

est que les docteurs avestiques ne sont pas unanimes, ou plutôt que l'*Avesta* nous retrace les caractères de deux périodes de la religion éranienne. Le dualisme y règne d'abord sans mélange; les deux principes étaient alors *Çpentamainyus* et *Anromainyus*. Plus tard, le monothéisme se développant, le bon principe domina complètement son adversaire. Ahura-Mazda, le représentant du principe monothéistique, supplanta Çpentamainyus et se confondit avec lui. Cependant toute trace de la séparation primitive ne disparut pas entièrement : quelque explication que l'on adopte, on doit reconnaître que le dualisme avestique a subi une restriction très forte par l'extension du monothéisme.

4° Le *dualisme moral*. En ceci, comme il a été dit plus haut, le zoroastrisme est sans rival. On pourrait peut-être rapprocher le dualisme des Eddas du système éranien, bien que la distance qui les sépare soit très grande et que les Eddas aient évidemment subi une influence étrangère; mais le caractère moral est exclusivement propre au zoroastrisme; jamais les peuples aryaques n'ont conçu l'idée d'un principe essentiellement mauvais, ennemi de la vertu interne. On a vu que les génies védiques passaient même d'un pôle à l'autre du monde religieux, et que le bon et le mauvais, en ce qui les concerne, consistait uniquement en l'avantage ou le désavantage que l'homme ou les dieux pouvaient en tirer[1].

[1] Voyez *Journal asiatique*, août 1879, p. 129.

5° Le *prophétisme*. Nous n'avons encore ici qu'à renvoyer à ce qui a été dit dans la section précédente. Les voix mystérieuses du ciel ou de la nue, la personnification de la parole n'ont aucun rapport avec la mission et l'action du prophète et ne peuvent en rendre compte. Les Aryas n'ont jamais rien imaginé qui y ressemble. Lorsqu'ils ont voulu faire descendre leurs livres sacrés du ciel, ils n'ont rien su imaginer de mieux que de les faire distiller ou traire des éléments célestes (*dudôha*. Manou, I, 23[1]).

6° *Caractère d'abstraction*. Il serait également superflu d'insister encore sur ce point. Certes, ce n'est point une influence indo-européenne qui a pu dessécher les imaginations éraniennes et donner à toutes les créations zoroastriennes un caractère abstrait et purement moral. Cependant, le zoroastrisme n'a rien produit d'autre; ses inventions à lui sont la loi, l'obéissance (*çraosha*), la sagesse, la sainteté, la bénédiction (*ashi*), etc. Ajoutons à ce trait, pour ne point multiplier les catégories, le développement donné aux principes moraux, portés à un degré de hauteur qu'aucun peuple ancien n'a connu, et le rejet de tout ce qui, dans les légendes divines, a trait aux amours, aux engendrements, aux passions.

7° *Cosmogonie et eschatologie*. On a vu, ci-dessus,

[1] *Agni-vâyu-ravibhyas tu trayam brahma sanatânam dudôha yajnasiddhyartham, Rg-yajus-sâmalakshanam.* — «Du feu, du vent et du soleil, il trait, pour l'accomplissement du sacrifice, la triple doctrine, le Rig, le Yajus, le Sâma (ainsi) nommés.»

l'exposé complet, bien que très succinct, du système parse. Nos lecteurs auront pu constater que ce système embrassait tout et qu'il était parfaitement régulier, tout à fait concordant dans toutes ses parties, bien différent en cela de toutes les mythologies et même des élucubrations des Brahmanes dont chacun imaginait un système à sa convenance, souvent plein de bizarrerie et d'inégalité. On ne prétendra certainement point que le parsisme soit exempt de singularités, mais on doit reconnaître qu'il forme un ensemble méthodique, plein d'unité et souvent ingénieux. Tout y est basé sur le dualisme, et les conceptions fondamentales y sont conduites avec esprit de suite et de méthode. Nous insistons sur ce point parce qu'il servira à deviner le nom des auteurs de ce système. Son origine se confond avec celle du dualisme puisqu'il n'en est qu'un développement. Un seul point demandera plus tard un examen spécial : c'est la croyance à la résurrection des corps.

8° Les Amesha-çpentas, les Fravashis, le qarenah ou majesté royale sont autant de conceptions qui ont dû le jour au zoroastrisme, du moins dans leur forme dernière essentiellement différente des premiers éléments que l'on peut découvrir ou soupçonner. Ce fait a été suffisamment mis en lumière; nous n'avons ici qu'à le rappeler[1].

9° Parmi les institutions avestiques, nous devons signaler :

[1] *Origines du zoroastrisme*, I, pp. 43 et suiv.

*a.* Les incantations, spécialement celles qui ont pour but la guérison ou la conjuration des maladies. Leur caractère particulier est dans cette recherche des longues listes et la répétition constante des mêmes termes.

*b.* La destruction des serpents, insectes et animaux nuisibles, considérée comme œuvre méritoire et prescrite aux fidèles.

*c.* Le mode de traitement des cadavres, l'interdiction de l'enterrement ou de la crémation, la croyance à la Naçus et à la pollution résultant du simple contact.

On trouve quelque chose de ces idées chez les anciens peuples indo-européens. Chez les Grecs, la présence d'un mort dans une maison y répandait une certaine souillure. Cette demeure devait être purifiée[1] (voy. Eurip., *Hél.*, 1446; *Odys.* K. 481. 492). Ceux qui la visitaient devaient faire une ablution (*λούεσθαι ἀπὸ τοῦ νεκροῦ*) avec l'eau d'un vase placé près de l'entrée, *ἀρδανίον*, *πηγαῖον* (Eurip., *Alc.*, 99). Après les funérailles, les assistants devaient se purifier; alors seulement ils pouvaient pénétrer dans un temple (Eurip., *Iphig. Taur.*, 380).

L'enfantement produisait aussi une contamination; l'accouchée devait se purifier, le quarantième jour, par des ablutions (Cp. *Iphig. Taur.*, 280).

Chez les Romains, quelques-unes de ces idées se rencontraient également. Le *Flamen dialis* ne pouvait

[1] On jetait pour cela du soufre dans le foyer.

ni regarder un cadavre, ni visiter un tombeau (Aulu-Gelle, X, 15). Après les cérémonies funèbres, le prêtre aspergeait trois fois les assistants pour les purifier (Servius in *Æneid.* VI, 239), et ceux-ci rentrés chez eux se faisaient asperger ou passaient au-dessus du feu. La maison mortuaire devait être balayée avec des genêts, et l'on accomplissait les cérémonies dites *denicales* (Cic., *De Legibus*, II, 22).

A l'époque brahmanique, sous le règne des lois de Manou, les impuretés causées par la mort avaient pris une grande extension. Les maisons mortuaires étaient souillées et le demeuraient assez longtemps; la mort d'un parent, en pays lointain même, souillait les parents restés au pays natal (voy. livre V, 57, 145).

L'Inde avait donc progressé dans le même sens que l'Éran avestique; mais entre ces deux pays et plus encore entre le dernier et les terres classiques, quelle différence énorme, radicale même.

En Italie, en Grèce, comme dans l'Inde, point de Naçus immonde et redoutable; point d'obstacle à l'enterrement ou à la crémation. Le contact du cadavre souillait peut-être, bien que ce ne soit pas sûr, mais c'était de telle façon que l'on contractait cette souillure volontairement et sans faute. A Rome, les amis embrassaient leurs amis défunts; c'était piété de le faire; on devait leur fermer la bouche, leur composer le visage. En Grèce, même coutume. Dans l'Inde, nous voyons les parents d'un mort se jeter sur son corps, le couvrir de baisers, le serrer sur leurs poitrines (voyez entre autres l'épisode de

*Yadjnadatta*, Adhy. II, 25 et suiv.). Nulle part nous ne trouverons les prescriptions et les défenses contre nature que l'*Avesta* imposait à ses fidèles. Celles-ci avaient donc un caractère à part dont les coutumes aryaques ne peuvent donner la raison d'être.

Sous ces neuf titres, nous croyons avoir rangé et réuni tous les points de doctrine et d'usage que le zoroastrisme n'a pas hérités des antiques croyances et pratiques de l'Éran. Tous, du reste, n'appartiennent pas nécessairement au zoroastrisme; il en est qui ont pu avoir été adoptés avant lui; mais tous ont reçu de la réforme une consécration nouvelle.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à en rechercher l'origine, à examiner quels sont ceux qui ont été empruntés à des nations étrangères, et quels peuples les Éraniens ont pu prendre en cela pour maîtres.

Certes, cette question est la plus difficile que nous ayons eu à envisager; elle est encore enveloppée de ténèbres, et nous ne prétendons pas la résoudre. Notre seul but est d'y contribuer dans la mesure du possible. On ne saurait, du reste, procéder avec trop de prudence en cette matière épineuse, car on court fréquemment le danger de prendre l'effet pour la cause et la simple coïncidence pour la conséquence. L'esprit de l'homme peut produire les mêmes faits intellectuels en deux endroits différents et d'une manière totalement indépendante, et l'identité de deux conceptions ne prouve pas nécessairement l'emprunt.

Nous tenons à le dire à nos lecteurs : nous abordons ce problème sans souci, sans préoccupation d'aucune sorte, seulement pour faire un peu plus de lumière, et nous l'envisageons à un point de vue exclusivement scientifique. La science seule, à nos yeux, est intéressée en ceci.

Notre procédé consistera uniquement à rechercher quel peuple partageait avec les Éraniens tel us ou telle doctrine, qui des deux est connu comme l'ayant eu le premier et en faveur de qui la présomption de priorité doit courir.

Cette présomption a naturellement pour base la considération suivante : lorsqu'une idée nouvelle, qui n'a point d'antécédent dans les conceptions religieuses d'un peuple, vient à s'y introduire d'une manière restée inconnue, tandis que chez un autre peuple elle fait partie de ses croyances primitives et originaires, qu'elle a sa place essentielle dans la constitution de ce peuple, il y a tout lieu de croire que le second a eu la priorité et que l'autre s'est formé à son école. A ce point de vue, comme question préjudicielle, nous devrions examiner l'âge de l'*Avesta;* mais cette matière échappe encore aux investigations de la science. On peut toutefois poser certains jalons en constatant l'âge approximatif de certaines parties de ce livre, de certains passages qui fournissent des indications suffisantes.

Écartons d'abord les raisons que l'on apporte pour faire remonter l'*Avesta* à une haute antiquité.

En ceci, comme dans tout ce qui suit, nous ne

ferons que résumer la discussion que nos lecteurs pourront trouver dans un autre travail; nous ne pouvons nous répéter de point en point, ni donner à la présente étude une extension démesurée.

Les raisons dont nous venons de parler sont les suivantes :

« L'absence de monnaie chez le peuple qui suivait les prescriptions de l'*Avesta;* l'absence de commerce, d'industrie et d'art, démontrée par le texte; l'habitation du peuple sous des tentes, sont des signes certains d'une antiquité très élevée. En outre, l'étendue si considérable de l'*Avesta*, qui comptait vingt et un livres et plusieurs milliers de chapitres, ne permet pas de resserrer sa composition dans un laps de temps de peu de durée; des siècles nombreux ont été nécessaires pour la production d'une littérature si vaste qu'Hermippe porte à 200,000 vers. »

Ces arguments n'ont pas du tout la portée qu'on leur suppose.

*a.* La monnaie ne fut introduite en Perse que sous Darius I[er], c'est-à-dire au cinquième siècle, et plus tard encore dans les pays montagneux de l'empire Achéménide. Son usage ne fut pas général dès l'abord, surtout dans ces contrées éloignées du centre.

*b.* La peinture que l'on fait de l'état arriéré de l'Éran avestique n'est nullement exacte. Maints passages, au contraire, témoignent d'un état de l'industrie et des arts qui n'était point sans lustre.

Citons, de ce nombre, l'énumération des métiers au Vendidâd, VIII, 260-266, celle des ornements de femme aux yeshts V, 125-130 et XVII, 10, des parties de bâtiment au Vend. XVIII, 66. L'*Avesta* connaît la vaisselle d'argent et d'or (farg. VII, 184-187), les sièges ornés, les tapis et les coussins brodés d'or (farg. III, 86; yesht XV, 2).

*c*. L'habitation sous la tente d'une partie de la nation n'est pas réellement prouvée. Le passage d'où l'on induit ce fait n'est pas clair; mais le fût-il, il ne prouverait pas davantage, car le sol de la Perse et de la Médie a toujours porté des tribus errantes. Le moyen âge, l'époque moderne même les y ont vues comme l'antiquité.

*d*. Quant à la vaste étendue de l'*Avesta*, on ne comprend guère qu'un savant sérieux lui donne créance. Il est vrai que Haug, après son séjour à Bombay, ajoutait une foi complète à la tradition parse, et c'est lui qui argumente de la sorte.

Les vingt et un livres de l'*Avesta* et les milliers de vers dont parle Hermippe sont le produit de l'exagération si familière aux Persans. Le nombre de vers vaut le nombre des siècles attribué à la date de naissance de Zoroastre. Les vingt et un livres et leurs nombreux chapitres ou n'existèrent jamais, ou comprennent la littérature pehlvie ajoutée aux livres avestiques.

Cinq à six cents ans, du reste, suffisent amplement pour produire un traité sur chacune des différentes

sciences connues et étudiées par les Éraniens. On ne doit pas oublier que chez eux les chapitres ont des étendues très variables et que la plupart ne comptent guère plus de quelques lignes (voir l'*Ardâ i Vîrâf nâmeh*, 20-100). D'ailleurs, les œuvres d'un seul homme tel qu'un *Varron* ou un *Augustin* sont tout aussi considérables. Varron seul écrivit six cents livres et plus encore.

Voici les endroits de l'*Avesta* que l'on peut rapporter à une époque déterminée :

1° Le fargard I, 22, où le nom de la ville de *Bâkhtri*, conservé intact dans les inscriptions de Darius (Beh. I, 16; III, 13), paraît sous la forme altérée *Bâkhdhi* qui doit remonter au plus tard au second siècle de l'ère ancienne. Il n'est pas probable que ce passage puisse être séparé du reste; tout semble donc de la même époque.

2° Les paragraphes 149-154 du fargard IV, qui condamnent l'apôtre du célibat et de l'abstinence et que la tradition applique à Mazdak, sectaire vivant à la fin du v^e^ siècle ap. J. C. A la rigueur, on pourrait y voir une protestation contre le bouddhisme qui s'introduisit au nord de la Perse pendant le II^e^ siècle av. J. C., mais on ne peut remonter plus haut.

3° Le Yaçna XIX, où il est dit que la ville de *Ragha* ou de *Raï* n'est soumise qu'au pouvoir sacerdotal; cette indication nous ramène au temps des

rois parthes, c'est-à-dire aux abords de l'ère chrétienne.

4° Le yesht de Mithra (yt. x), qui, dans sa rédaction dernière, ne semble pas avoir pu précéder le renouvellement du culte de ce génie et le lustre que lui donnèrent les derniers rois achéménides, introducteurs de ce culte en Perse.

5° Le yesht d'Anâhita, qui est dans le même cas que le précédent. Ce chant contient de plus une peinture de la déesse, d'un genre unique dans l'*Avesta* et qui est vraisemblablement la description de la statue qu'Artaxerxès Mnémon lui avait fait ériger contrairement aux principes religieux de ses sujets.

6° Les passages déjà cités[1], où l'on trouve les indices d'une civilisation déjà très avancée. Ce n'est qu'au contact de l'Assyrie qu'un pareil état a pu se développer.

7° Une présomption dont on ne peut méconnaître la force nous est presque imposée par le silence des deux auteurs grecs les plus à même de connaître les choses de la Perse ancienne. Hérodote, qui visita la Médie et les mages, qui fut témoin de leurs pratiques; Xénophon, qui vécut en Perse et chercha par tous les moyens à relever et à faire admirer la sagesse perse, ignorent également l'existence de Zoroastre ou de son nom. La légende

[1] Voir ci-dessus, p. 126 *b*.

avestique ne pouvait point cependant être reléguée à cette époque dans les montagnes du nord, car les mages qui en furent les promoteurs, et au nombre desquels Zoroastre fut compté aussitôt que connu, étaient alors en faveur à la cour de Perse[1].

Un autre fait ne permet pas davantage de reporter la date de la composition de l'*Avesta* à des temps reculés. C'est la décomposition de la langue dans laquelle ce livre est écrit. Nous disons décomposition et non altération. Le grec d'Homère, par exemple, est très altéré, très éloigné de la langue primitive, mais il n'est point en état de décomposition; les formes y sont fixes, quoique variées et empruntées parfois à plusieurs dialectes. Il en est tout autrement de l'*Avesta :* les formes y sont flottantes et tendent à disparaître. Ainsi les thèmes en *u* ont au génitif du singulier *âus*, *éus*, *aos*, *avô* ou *vô;* au datif *aouê*, *avôi*, *avê*, *uyê*, *vê;* au locatif *avô*, *vo*, *âu*, *âo*, *vi*, *a* et *ô*.

En outre, les cas se confondent : l'accusatif s'emploie souvent pour le nominatif et *vice versa;* l'instrumental du pluriel neutre même fonctionne

[3] On pourrait ajouter à cette liste tous les passages où l'*Avesta* exalte comme une œuvre d'un haut mérite le mariage incestueux entre mère et fils ou sœur et frère. *μίγνυνται μητράσι καὶ θυγατράσι καὶ ἀδελφαῖς* (Xanthus cité par Clém. Alex., *Stromat.*, III, p. 515, édit. Potter). Hérodote rapporte l'origine de ce monstrueux usage à l'union de Cambyse avec sa sœur. On conteste, il est vrai, le dire de l'historien grec; mais il serait difficile de trouver une autre cause historique de ce fait sans exemple. On conçoit, au contraire, que les mages, pour se concilier la faveur du prince et répandre leurs doctrines en Perse, aient glorifié cet acte honteux. Ainsi fit Luther à l'égard de l'électeur de Hesse.

souvent comme nominatif-accusatif, comme dans cette expression : *yatha dâmân çraestâis* « tanquam creata pulcherrimis », comme les plus belles créatures.

Ce fait se présente trop fréquemment pour qu'il puisse être le résultat d'erreurs de copiste. On doit certainement se garder de conclure trop tôt de l'état d'une langue à son âge; mais ici on ne peut davantage soutenir que cet état de l'idiome avestique date de temps reculés. Le vieux perse sous les derniers Achéménides n'en est guère encore là. On y trouve quelque trouble dans les formes de radicaux, par exemple *bûmâm* pour *bûmîm* « terram »; ou la suppression de la forme du génitif précédant le mot qui le régit : *Darayavus khshâyathiyahya putra* « Darius regis filius[1] », mais rien de plus.

Une autre source d'induction se trouve dans la comparaison des conditions intellectuelles des autres peuples. Est-il à supposer que l'Éran septentrional ait devancé toutes les nations dans la voie de la philosophie, même la Grèce, qui pouvait certainement prétendre au sceptre de l'intelligence? Le brahmanisme philosophique ne remonte pas au delà du v^e siècle; la philosophie grecque ne commence vraiment qu'au vi^e ou au vii^e siècle tout au plus, et l'on voudrait que les habitants des monts de la mer Caspienne ou du Khorassan eussent précédé de mille ans et plus les sages des contrées les plus éclairées! Cela nous semble tout à fait incroyable;

[1] Aux derniers temps, le second terme lui-même paraît dénué de forme, etc. *Dârayavus khsâyathiya putra*, « Darius-rex-filius ».

et si quelque auteur grec le pense, c'est qu'il a cru, sans preuve, à la parole des mages.

Gardons-nous donc contre l'enthousiasme qui multiplie les siècles sans raison et contre raison; rien n'est plus funeste pour la science. N'avons-nous pas vu la littérature sanscrite descendre d'un piédestal de mille degrés d'années au moins? Sachons voir l'objet de nos études réduit aux conditions d'un livre ordinaire et dépouillé d'une auréole d'antiquité fabuleuse.

Rien ne milite en faveur de cette antiquité; tout, au contraire, la rend improbable. Voici encore un de ces traits que l'on pourrait multiplier. D'après le système cosmogonique exposé dans le *Boundehesh*, le monde ne doit durer que trois mille ans après la venue de Zoroastre. Une citation d'un passsage avestique perdu, que l'on trouve dans la glose du paragraphe 41 du deuxième fargard[1], prouve que ce système était déjà reçu dans l'*Avesta*. Or on se souvient que les Grecs du v^e siècle avaient appris des mages que Zoroastre avait paru trois, quatre ou même six et dix mille ans avant cette époque. Il est donc évident qu'alors le système avestique n'était pas encore formé et que cette partie de l'*Avesta* n'était point encore composée. Il n'y a point à con-

[1] Zoroastre y demande combien de temps la création spirituelle a duré : *cvantem zruânem mainyava çtis ashaonê dâta aç?* Ceci se rapporte au commencement de l'exposé du système du *Boundehesh*, où il est dit qu'Aurmazd commença par créer les êtres d'une manière spirituelle, invisible, *mînavadîhâ*.

tester sur l'étendue du système avestique. La glose reproduit tout l'exposé du livre pehlvi et cite le passage zend par ses premiers mots comme preuve de l'authenticité du système.

Il résulte de ces faits qu'aucune date implicitement fournie par l'*Avesta* ne dépasse le siècle de Darius. Ce qui n'empêche pas, bien entendu, les traits de mœurs et les légendes qui y sont relatés d'appartenir à des temps plus anciens. Mais les premiers comme les secondes sont en dehors du zoroastrisme proprement dit et constituent, à l'égard de celui-ci, ce que l'on pourrait appeler des enfants d'adoption.

Pour bien comprendre la nature de ce fait, d'une importance capitale dans la question qu'il nous reste à traiter, rappelons-nous que l'*Avesta* se divise en deux parties entièrement distinctes. L'une, les Gâthâs, représente la réforme pure et sans mélange; la seconde, une combinaison de cette réforme avec les institutions et les croyances antérieures. Cette différence s'appréciera parfaitement si l'on se souvient que le seul personnage légendaire figurant aux Gâthâs, Yima, le civilisateur de l'Éran, ne paraît dans ces chants zoroastriens que comme un criminel digne de châtiment. (Par ces châtiments — ou par ces crimes — est connu Yima, fils de Vîvanhat qui voulut apprendre aux hommes à manger des morceaux de viande. Yaçna, XXXII, 8.)

On ne doit pas oublier non plus que l'*Avesta* ne régnait que sur une partie de l'Éran. Les Perses ne s'y étaient point encore soumis au temps de Darius;

les coutumes funéraires du Vendidâd ne s'observaient que dans deux ou trois contrées; on le verra plus loin. Enfin le livre sacré témoigne constamment lui-même des divisions religieuses du pays. En maint endroit il fulmine contre les sectaires, les dissidents, les gens non soumis aux Atharvans. C'est pour assurer la puissance et l'influence de ces derniers que la prière *Ahunavairya* est ainsi divinisée.

Ceci trouvera sa confirmation dans un fait signalé par le docteur Spiegel. Le savant éraniste termine une des longues et doctes études qui composent ses *Antiquités éraniennes* en constatant que les Perses rapportent les origines de la civilisation éranienne les uns à Yima, les autres à Zoroastre (voy. *Eran. Alterth.*, tome III, p. 558). C'est que les uns, entièrement dévoués et soumis à la réforme, attribuent tout à son auteur putatif; les autres, Éraniens indépendants, ont conservé les antiques souvenirs de la race. Firdousi est spécialement le représentant et l'écho de ces derniers. Les Sassanides, avant lui, avaient plus ou moins opéré la fusion de ces deux éléments.

Ces préliminaires posés, passons à la question des origines. Que l'on veuille bien se rappeler les principes dirigeants posés ci-dessus; nous aurons à les appliquer dans la discussion qui va suivre.

Examinons point par point :

1° Relativement aux Fravashis et aux Amesha-çpentas, la chose est déjà faite. On a vu que le Fra-

vashi, dans sa deuxième forme, est une conception touranienne, sumérienne (?) peut-être, empruntée à Babylone ou à la Médie anarienne [1].

Les Amesha-çpentas sont des génies purement zoroastriens. Les notions abstraites que leurs noms représentent appartiennent à tous les pays et à tous les temps. C'est donc une puérilité que de faire naître le génie *Ameretât* du mot sanscrit *amaratvam*. Ce qui constitue le groupe des Amesha-çpentas, c'est la personnification de ces idées, leur choix et le groupement de ces six personnifications en un corps de génies placés au-dessus de tous les autres ou même substitués aux anciens, et posés comme une sorte de conseil divin. Tout cela est exclusivement zoroastrien. Les religions aryaque, babylonienne, sumérienne ou juive n'ont point d'équivalents. Le nombre six pourrait être rapproché des deux triades babyloniennes ou de la première dédoublée; mais cela n'enlèverait pas son originalité à la conception aves-

[1] Un travail récent de M. St. Guyard (*Journ. asiat.*, janv. 1880, p. 40-42) a rendu improbable la mention des esprits des Dieux que l'on croyait trouver dans les formules conjuratoires. On dira, peut-être, que *nis* comme *zi* pourrait avoir deux sens et que celui d'*esprit* convient à plusieurs des phrases citées par le savant assyriologue. Mais rien ne prouve que *zi* signifie esprit. Nous abandonnons donc cette partie de l'argumentation. Il reste l'*esprit* de l'homme et même celui de la terre qui rendent raison de la première transformation des Fravashis, et par celle-ci de la dernière. Les Fravashis des génies sont des produits secondaires d'une conception touranienne. Au fond cela revient au même. (Cf. Lenormant, *Études accadiennes*, t. III. l. 1-2, Lex., p. 244.) On serait tenté de considérer ces formules comme adressées au patient plutôt qu'aux mauvais esprits; mais les textes cités par M. Guyard ne permettent guère de le faire.

tique. Si toutefois on voulait pousser plus loin l'examen et rechercher la matière que le zoroastrisme a ainsi manipulée pour en faire sortir la conception des *saints immortels*, on trouverait dans *Haurvatât* (l'incolumité) et *Ameretât* (l'immortalité) des idées qui préoccupaient déjà l'antique Éran; dans *Çpenta Armaiti* un génie qui n'est pas sans antécédent aryaque et védique; dans *Vohumano* (le bon esprit), la notion de l'esprit bon, saint, vivifiant, appliqué à l'homme; dans *Asha*, la vertu spécialement recommandée au Zoroastrien, la qualité qui distingue la bonne création et son auteur, et dans *Khshathravairya*, génie des métaux, une imitation des génies de ce genre qu'adorent les peuples touraniens, en rattachant, comme dit Lenormant[1], à cette adoration des superstitions talismaniques que les Sumériens connaissaient également. *Khshathra*, personnification de la souveraineté, convenait à représenter ces biens que les souverains réclament pour eux seuls. C'est de là que nous le voyons au fargard xx procurer à Thrita le premier talisman (*vîscithra*) contre les maladies. De là aussi le traité des pierres précieuses attribué à Zoroastre (Pline, *Hist. nat.*, XXXVII).

2° Les incantations dont le Vendidâd nous fournit quelques exemples, sont certainement originaires de la Sumérie ou de la Médie touranienne. Les énumérations longues et monotones du fargard xx, par exemple, rappellent les formules accadiennes: dans

[1] *La magie chez les Chaldéens*, p. 163.

les unes comme dans les autres, le mal de tête et la fièvre ont une place spéciale. C'est ce que nous trouvons dans ces mots d'une incantation insérée au fargard xx, 20 : *Paitiçanhâmi dazha*, *paitiçanhâmi tafnem* «je conjure la brûlure, je conjure la fièvre»; *paitiçanhâmi çaranahê*, *paitiçanhâmi çâraçtayèhê* «je conjure le mal de tête, je conjure le mal causé par la maladie de la tête».

De même que Thrita demande un remède à Ahura-Mazda (Vend., xx, 12), de même *Silik-mulu-khi*, le dieu médiateur, implore son père *Ea* pour qu'il lui donne le moyen de guérir la céphalalgie. (Voy. Rawlinson, *Cuneiform Inscript. W. Asia*, IV, xxii, 1. — Lenormant, *op. cit.*, p. 21.)

C'est à la même influence que l'on doit nécessairement attribuer les adjurations adressées aux nuages, au soleil et aux astres dans le vingt et unième fargard, lesquelles ont aussi la guérison des maladies pour terme final, puis la nature démoniaque des planètes, à laquelle le yesht xii, 32, fait allusion en parlant des étoiles qui appartiennent à Çpentamainyus; peut-être aussi la situation de l'enfer au centre de la terre avec une porte à l'occident, comme celle de l'enfer de Moulge, réunissant les mêmes conditions.

La transformation du *bareçma* primitif, ou grains déposés sur l'autel, en faisceau de branches de tamarisc, est due aussi probablement à la même influence. L'usage des baguettes de tamarisc pour opérer la divination régnait chez les populations

touraniennes, et Didon atteste que les mages s'en servaient de la même manière. (Voy. *Schol. in Nicand.*, th. 613.)

La coïncidence pourrait être accidentelle; mais alors pourquoi ce changement chez les Mazdéens? Ce serait vraiment merveilleux. Le bareçma, dont l'emploi est encore inexpliqué, servirait ainsi à écarter de l'autel tous les mauvais esprits, que maintes formules de l'*Avesta* sont destinées à combattre. (Voy. Vend., VIII, 61, 62; X, 11-29; XI, 25-40; XX, 25. Yaçna, X, 1; XII, 1. Yesht II, 12; III, 17, etc.)

3° La croyance à la Naçus ou Druje infectant les cadavres, l'impureté irrémédiable des cadavres et tout ce qui en découle relativement à l'ensevelissement et aux souillures contractées, l'exposition des corps des défunts à la dent des loups et à la serre des vautours, ces idées et coutumes dignes d'un peuple sauvage, n'appartenaient ni aux Aryas ni aux Chaldéens, ni aux Accadiens. Elles doivent s'être développées dans un pays montagneux, très peu civilisé et sous l'inspiration d'un peuple touranien. Les Grecs nous disent positivement où elles étaient en honneur. Maîtres de ces pays qu'ils occupaient, ils ont constaté, comme le rapporte Strabon, que les Bactriens et les Caspiens seuls les suivaient, les premiers partiellement, les seconds complètement. *Κασπίοι οἰωνοῖς καὶ κυσὶ τεθνεῶτας παραβάλλουσι.* C'est donc près de l'Hyrcanie, sous la mer Caspienne, chez les Touraniens probablement que nous

devons chercher l'origine de cette coutume barbare.

La Naçus est un de ces mauvais génies « qui obsèdent les corps, qui attaquent violemment les demeures de l'homme, qui dans la ville et le pays flétrissent tout, qui oppriment l'homme libre et l'esclave, qui pleuvent comme la grêle dans le ciel et sur la terre, qui, de maison en maison, pénètrent dans les portes, se glissent comme des serpents, qui empêchent l'épouse d'être fécondée, » etc. (Voy. Rawl., *Inscript.*, IV, 1, col. 1-27, 5.) C'est en Touranie qu'elle a vu le jour. Mais dans ce tableau accadien qui ne reconnaîtrait en même temps ces esprits qui assiègent les demeures et que le fargard XI maudit et repousse, ces Dévas qui causent les menstrues irrégulières, qui infectaient la terre avant Zoroastre et que le prophète a fait rentrer sous terre? Zoroastre, expulseur des démons, n'est-il pas le représentant du magisme incantateur plutôt que celui de la foudre? L'une des explications est aussi naturelle que l'autre est forcée.

Les mages mèdes observaient les pratiques funéraires du Vendidâd; ceux d'entre eux établis en Perse les suivaient, du moins en partie, mais en cachette (voyez Hérod., I). Or les mages éraniens étaient formés bien probablement à l'école des Touraniens.

Tout donc, dans ces pratiques, dans ces croyances sombres et superstitieuses, tout annonce une provenance touranienne.

4° Le dualisme avestique est une doctrine *sui generis*. Chez les autres peuples, aryaques, chaldéens ou touraniens, les esprits méchants provenaient d'un développement du naturalisme; le dualisme mazdéen est le fruit du philosophisme et du spiritualisme. On a vu également que les esprits démoniaques des Aryas ou des Accadiens étaient tantôt bons, tantôt mauvais. Moulge, le seigneur des contrées, le Bel assyrien, est père de *Namtar*, l'un des démons les plus redoutés et les plus cruels de l'enfer sumérien, la peste incarnée. Cependant cette multiplication des Dévas dans le monde avestique, cette croyance à leur action, à leurs attaques continuelles, à la nécessité des incantations et conjurations pour échapper à leurs traits, ces superstitions dont le fargard XVII nous donne un exemple dans la transformation des débris d'ongles en armes avec lesquelles les Dévas désolent la terre, tout ce côté sombre du zoroastrisme est certainement le fruit des doctrines et des coutumes touraniennes ou chaldéennes. Les Chaldéens surtout se croyaient sans cesse entourés de démons toujours prêts à assaillir les hommes et que l'on ne pouvait écarter qu'au moyen de formules conjuratoires. C'est là aussi la croyance qui se manifeste dans les passages cités de l'*Avesta*. Les Chaldéens croyaient également au mauvais œil (cp. Vend., XVIII, 127). A leurs yeux, la maladie était l'œuvre des démons; les formules magiques étaient les remèdes les plus puissants. Ainsi l'*Avesta* nous dit que le médecin des médecins est celui qui guérit au

moyen des *manthras*, et que de tous c'est celui-là que l'on doit choisir (Vend., VII, 118-121).

Ce n'est donc pas le maigre personnage de l'Ahi ou du *Vritra* védique que reproduit la vaste démonologie avestique ou zoroastrienne, mais le monde des esprits méchants de Sumer, du Touran ou de la Chaldée. Ce monde infernal a été transformé par les auteurs du zoroastrisme, de manière à former un système d'une philosophie, d'une morale élevée malgré sa singularité. Par la méditation de l'origine des choses, ils en sont venus à concevoir un principe du mal essentiellement mauvais, source de tous les êtres de même nature comme de tout mal, et avec lequel la conscience humaine ne peut jamais composer. Cette idée de l'esprit adversaire de tout bien, ils ne l'ont point reçue ni de la Médie ni de Babylone. L'ont-ils trouvée sans secours extérieur? Nous ne pouvons le dire encore. Notons seulement qu'un seul personnage ressemble à l'Ahriman ennemi du bien moral, c'est le Satan de la Bible.

5° La cosmogonie avestique, dont nous détacherons pour un moment la création *ex nihilo*, est aussi l'œuvre propre du zoroastrisme. Les systèmes védique et brahmanique, essentiellement panthéistes, les théories babyloniennes ou accadiennes, ne lui ressemblent en rien. C'est le dualisme mitigé, appliqué à la conception du principe des choses, à leur origine, leur formation et leur développement. Toutefois, les points fondamentaux du système sont

développés par des aventures et des légendes dont les unes sont des créations d'imagination, et dont les autres sont empruntées à l'éranisme antique après avoir été appropriées au système. Comme base de cette doctrine est posée la notion des deux esprits primordiaux, sources éternelles de tous les êtres, leur nature, leur demeure, leurs rapports. Puis vient l'explication de l'introduction du mal dans le monde avec celle de la création des esprits et des êtres matériels (ch. I, *Boundehesh*).

La lutte alors commence. Ahura-Mazda se crée trois genres d'auxiliaires, les étoiles fixes, les cérémonies du culte et les Fravashis (ch. II). Anromainyus, de son côté, effrayé d'abord, puis encouragé par le démon de l'impureté, entame les hostilités. Il attaque le ciel dont il est repoussé, puis la terre, qu'il couvre d'animaux nuisibles et accable de maux de toutes sortes, puis le premier homme et le premier animal créés seuls dont il cause le dépérissement et la mort lente (ch. III). En pénétrant en terre, le déva fait surgir les montagnes; en attaquant les eaux, il provoque la formation de la pluie. Tout est ainsi ramené au dualisme (ch. III-X). Le *Boundehesh*, qui contient cet exposé, cherche en même temps à expliquer la fonction de tous les êtres mythiques créés par le système ou légués par l'éranisme, et celle des animaux existants, mais auxquels le dualisme assigne une fonction dans le plan divin de la création. Nous y voyons spécialement figurer le *Zaozig* destructeur des fourmis et le chien gardien

de l'homme et de ses biens (ch. XIII, XVIII, XX). Avant cela il avait indiqué le mode de formation, le nom et la situation des mers, des montagnes, puis le nom des fleuves, des parties de la terre, les différentes espèces du feu, etc. (ch. XI-XIV, XVII, XX-XXII, XXVII).

Les chapitres XXIV et XXV font connaître les chefs de toutes les classes d'êtres et l'origine des cérémonies religieuses. Le quinzième, le plus remarquable, relate l'origine de l'humanité, un moment anéantie par la mort de son seul représentant *Gayomaretan*, et l'histoire de la chute, de la déchéance du premier couple humain, après qu'ils eurent adjugé la puissance aux Dévas.

Tout ce long exposé nous montre de point en point les croyances primitives ramenées au nouveau système et les êtres mythiques transformés en facteurs du dualisme; mais on n'y trouve pas le moindre mot de l'orage[1]. Preuve évidente de la nouveauté du système.

Nous pourrions çà et là signaler quelques traits qui accusent une origine chaldéo-accadienne. Citons spécialement la création des étoiles pour soutenir la bonne création, la montagne de l'enfer avec sa porte à l'occident, semblable à celle du *Moulge* accadien (Rawl., IV, XXVII, 2), le *Haraberezaiti*, montagne céleste entourée d'eau et le réservoir céleste des eaux (*Ibidem*), la durée du monde fixée à douze mille ans

[1] Comp. *Journal asiatique*, février 1880, p. 195 et suiv.

en raison des douze signes zodiacaux, dont chacun doit régner mille ans, etc., etc.

N'oublions pas, dans cette nomenclature, la multiplication des génies de la nature, de ces esprits mi-génies, mi-objets physiques, que les premiers chapitres du Vispered et du Yaçna énumèrent avec complaisance, les esprits des saisons, des mois, des jours, du lait, du fourrage et tant d'autres. Tout cela est inspiré par le naturalisme accadien; l'Arya ne les connaît pas.

L'eschatologie est connue de nos lecteurs; ils ont vu que tout y est inspiré par le zoroastrisme[1]. Nous n'y reviendrons pas; nous ajouterons seulement quelques remarques sur la résurrection des corps.

Cette croyance date-t-elle du commencement du zoroastrisme ou même des temps antérieurs? On répond généralement affirmativement quant au premier point, parce qu'on croit la voir mentionner dans l'*Avesta*. On oublie la première règle de la critique qui commande de distinguer l'âge des livres et de leurs parties. On prend pour synonyme de résurrection des corps le mot *frashokereti*, que l'on rencontre quelquefois. Or, tout cela est complètement inadmissible.

Les Gâthâs ne connaissent ni le nom, ni la chose.

[1] La survivance de l'âme au corps et la rétribution des peines et des récompenses faisaient aussi partie des croyances aryaques, mais ces conceptions ont pris dans le mazdéisme une forme spéciale. Du reste, dans les Védas, tout comme dans les livres parses, elles n'ont rien de commun avec le mythe de l'orage. On peut consulter H. Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 408-422.

D'après ces chants, qui représentent le zoroastrisme primitif, la fin des temps compte deux événements, la rétribution des biens et des maux selon le mérite et le triomphe des justes, puis la restauration du monde et l'immortalité.

Reproduisons encore une fois les passages qui en parlent:

« Lorsque la Druje sera vaincue par la vérité, lorsque arrivera dans l'immortalité la rétribution qui a été déclarée tromperie par les Dévas et les hommes, alors ton culte prospérera, ô Ahura! Dis-moi ce que tu sais (de cela), ô Mazda, avant que le passage de l'esprit (à l'autre monde) m'advienne. Comment le juste vaincra-t-il le pécheur? Car c'est là l'accomplissement parfait de ce monde. » *Hâ zî vanuhi anhéus vîsta âkeretis* (Yaçna, XLVII, 1, 2).

Un mot analogue à *frashokereti* se lit aux Gâthâs; mais le passage où il se trouve prouve précisément que le sens n'est point résurrection. Notons d'abord qu'étymologiquement ce sens est impossible. *Frashokereti* est formé de *kereti*, acte de faire, et de *frasha*, en avant; il peut signifier « prolongement » ou même à la rigueur « immortalisation », mais pas « résurrection des corps morts ». La *frashokereti* est l'acte qui produit l'immortalité dont parle le Gâthâ cité; aussi Neriosengh le traduit-il par *akhshaya* « immortalité », et *frashôcaretar* par *akhshayakarîn* « qui opère l'immortalité ».

Les Gâthâs le comprennent de la sorte, comme le prouve la strophe 9 du Yaçna XXX, où il est dit,

après la mention de la victoire des justes : « Puissions-nous être ceux qui rendront ce monde *frasha*, *yoi îm frashem kerenaon ahûm*. Le Mazdéen ne se croit pas évidemment en mesure de pouvoir ressusciter les morts. Aussi Neriosengh traduit-il *yé akshayatvam kurmahê*, qui feront l'immortalité. D'ailleurs ce qu'il s'agit de rendre *frasha*, ce n'est point le corps (ce qui se dit *tanu*, *açta*), mais le monde terrestre (*îm ahûm*). Les livres pehlvis, lorsqu'il est question de la résurrection, ont le mot propre pour cela, le *tanu î paçîn*, « le corps futur ».

Pour le reste de l'*Avesta*, *frashokereti* a le même sens (voy. Yaçna, LIV, 22). Le seul passage où il est clairement parlé de la résurrection n'emploie que le terme « les morts se relèvent », *iriçta paiti uçehistan*, et ne dit rien des corps (yesht XIX, 89). Au yesht XIII, 129, où le nom du ressusciteur général est expliqué, on ne lit que ceci : « il s'appelle *Açtvatereto* parce qu'il rétablira le monde visible mortel, » pas un mot des corps du *tanu-i-paçîn*. On peut soutenir qu'il est inclus dans le terme du yesht XIII, mais rien ne justifie cette assertion.

Quoi qu'il en soit, ces deux yeshts appartiennent aux parties les moins anciennes de l'*Avesta*, et ne fournissent aucun argument en faveur de l'antiquité de la croyance au renouvellement des corps.

La *frashokereti* a donc été simplement d'abord la restauration du monde dérangé par Anromainyus. Plus tard la résurrection, introduite dans les théories zoroastriennes, prit place parmi les actes de la

*frashokereti*, et ce dernier mot servit à désigner la nouvelle conception comme les anciennes.

Le passage le plus significatif est le paragraphe 3 du fargard XVIII, où l'homme pollué demande que son *semen* devienne, à la *frashokereti*, un homme fort et saint. Mais ce passage du fargard est aussi récent.

On cite, comme preuve de la connaissance de la résurrection chez les Perses, un mot d'Hérodote qui n'est en réalité qu'une ironie. Le meurtrier de Smerdis dit à Cambyse : Votre père a été tué par ma main; je l'ai vu mort. Si jamais les morts sont ressuscités, alors craignez qu'Astyage lui-même ne revienne (*εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι*).

On ne sait quelle valeur il faut attribuer à cette supposition, ni si ce discours est une invention d'Hérodote. En tout état de cause la question reste la même; l'origine de cette croyance, en ce qui concerne le zoroastrisme, reste incertaine. Étrangère au système primitif, elle n'a pu que difficilement s'y développer spontanément; elle semble plutôt être une importation étrangère.

Pour les anciens Chaldéens, la résurrection n'était qu'un fait accidentel produit par la puissance bienveillante de *Silik-moulou-khi;* les Égyptiens la concevaient aussi d'une manière tout autre que les Mazdéens. En dehors de ces peuples, les Juifs seuls témoignent d'une semblable croyance par les livres d'Ézéchiel et de Job[1].

[1] Les Védas font aussi allusion à une réincorporation de l'âme

C'est là tout ce qu'on peut constater, et nous ne voulons accepter aucune conclusion hasardée.

6° Le culte du feu chez les Mazdéens et la manière d'envisager cet élément en lui-même diffèrent tellement de tout ce que l'on peut trouver chez les Aryas de l'Inde, que l'on ne peut se refuser à voir dans les conceptions mazdéennes le résultat d'une influence anarienne.

Chez les Hindous, on l'honorait dans sa production, à son apparition dans le ciel par l'aurore ou la foudre, et surtout à sa naissance sur l'autel par le frottement de deux segments de bois, que les Védas appellent les parents du feu.

« Voici le segment supérieur, il est fait propre à engendrer. Apportez la dame (le segment inférieur), barattons Agni comme aux temps primordiaux. Le Dieu qui connaît les êtres est contenu dans les deux bois comme un germe..... Agni doit être célébré chaque jour par les hommes vigilants munis d'offrandes. Sur ce (bois-femelle) étendu, apportez-le. Aussitôt ayant conçu, elle engendre ce dieu mâle... Nous te posons, Agni, sur le siège de la prière, sur l'ombilic de la terre, pour que tu portes nos of-

dans le monde invisible; mais c'est là plutôt le revêtement d'une forme nouvelle que la restauration du corps détruit par la mort. Voyez *R. V.*, X, XIV, 8; X, LVI, 1, 5. — *At. V.*, VI, CXX, 3; XI, I, 37. Au *R. V.*, X, LVI, 5, Grassmann traduit «*rentrent dans leurs corps*», mais le texte dit simplement : *tanushu*, dans des corps; le corps nouveau provient de la substance lumineuse. (Voy. *A. V.*, III XXVIII, 5, etc.)

frandes. Produisez par le frottement, ô hommes, le sage qui ne se trompe point, intelligent, immortel, etc. » C'était là, chez l'Indo-Arya, le caractère du culte du feu. Les Mazdéens vénéraient en lui-même le lumineux élément, le tenaient constamment *vivant* et préservé de toute souillure. Le feu n'était pour eux qu'une sorte de prêt fait par le ciel à la terre; le feu domestique ou industriel devait, après un certain temps de service, être reporté au lieu saint (voy. Vend., VIII, 262). On connaît toutes les prescriptions de l'*Avesta* relativement à la souillure du feu par le contact de fluides impurs ou d'un morceau de cadavre. Jamais il n'est permis d'alimenter le feu avec du bois qui n'est pas entièrement desséché; le faire serait un crime de lèse-majesté commis contre l'élément sacré.

Les livres parses disent que le feu réside en toute chose. Ils distinguent cinq espèces de feux répartis entre les différentes espèces d'êtres. Il en est un qui brûle devant Ahura-Mazda et qui appartient aux rois. Ces mêmes livres racontent que les feux des principaux pyrées sont descendus du ciel, trois autres se sont établis sur de hautes montagnes (*Bound.*, XVII). Ces derniers traits nous mettent sur la trace des auteurs de ces légendes et du culte du feu tel que le pratiquaient les Mazdéens. Ils nous rappellent ce qu'Ammien Marcellin dit des mages : « Ils prétendent, » rapporte cet auteur, « qu'ils gardent dans des brasiers perpétuels un feu descendu du ciel, dont une portion, comme un heureux présage,

précédait les anciens rois de l'Asie. » (Amm. Marc., XXIII, 6, 32.) Dans ce feu des rois, on reconnaît le *Kavaem qarenô*, la splendeur, la lumière royale, dont nous avons parlé précédemment, et en même temps, dans tous ces caractères du feu et de son culte, on retrouve les conceptions accadiennes.

7° Il nous reste les quatre traits principaux et caractéristiques du zoroastrisme : le monothéisme réel bien qu'imparfait, la création *ex nihilo*, le prophétisme et le dualisme moral.

Ici toute discussion serait inutile; une seule religion peut prétendre à la possession de ces idées : c'est le judaïsme. C'est ce que reconnaissait, sans hésiter, le savant secrétaire de la Société asiatique dans le rapport annuel qui jouit d'une si grande autorité[1]. Comme il le disait aussi, le problème se réduit ici à savoir quel peuple a précédé l'autre dans cette voie. Le temps n'est peut-être pas encore venu de conclure; bornons-nous pour le moment à préciser les faits.

1° Le monothéisme judaïque est absolu; en outre, il est originaire à la religion d'Israël; il est le principe fondamental de la constitution de ce peuple, et pour ainsi dire, sa raison d'être. Ce fait avéré a été de nouveau mis en lumière dans un travail très peu favorable à la Bible, que vient de publier un savant hollandais. Est-il probable que ce

[1] *Journal asiatique*, juillet 1878, p. 21.

principe si important pour un peuple formant un corps isolé de tous les autres ait été emprunté à l'étranger? et le monothéisme pur a-t-il pu sortir d'une conception imparfaite comme celle de la divinité mazdéenne?

Le monothéisme des Juifs est plus ancien certainement que la création de leur monarchie; or la Judée n'a eu de rapports avec l'Assyrie que longtemps après cette création [1]. Aurait-elle pu subir l'influence des Aryas, dont elle était séparée par ce vaste empire, avant d'être en contact avec ces derniers, et cela au point d'adopter leur Dieu en renchérissant même sur les caractères de sa nature exceptionnelle? C'est bien peu probable. Mais nous reviendrons encore sur ce point. Notons en passant que le monothéisme proprement dit est nouveau ou renouvelé chez les Éraniens, qu'il n'a point ses racines dans les croyances de la race, qu'il a dû être conçu tardivement ou reçu du dehors, et qu'il est encore comme étranger au milieu du système zoroastrien, dont

[1] Voyez plus loin, p. 161. On n'attendra point de nous, sans doute, que nous prenions au sérieux la thèse de la postériorité du Pentateuque. La loi juive créée, établie, les récits du Pentateuque imaginés, le tout imposé à la foi et à l'observance des différentes sectes juives à une époque tout historique, un siècle environ avant Alexandre, c'est d'une invraisemblance incontestable. Il en est de même de l'opinion qui fait des psaumes les chants guerriers des soldats machabéens. Mais nous traiterons ces questions ailleurs. Le monothéisme régnait à l'époque prophétique. C'est ce que prouvent suffisamment des passages tels que Reg. I, II, 3; IV, XIX, 15, 19. — Paral. II, VI, 30. Isa., II, 11, 17; XXXVII, 16, 20; XLIV, 24. — Jérémie, XX, etc., etc.

maintes parties l'excluent jusqu'à un certain point, et où plus d'une brèche lui est faite par la puissance attribuée aux autres esprits.

Ahura-Mazda peut être le fruit des méditations des mages, mais il ne peut avoir engendré Jéhovah.

2° La croyance à la création est inséparable du monothéisme. Jéhovah, comme Ahura-Mazda et plus que lui encore, n'est point s'il n'est créateur; tout ce qui est dit d'une question s'applique à l'autre : nous renvoyons donc au numéro précédent en ajoutant cette réflexion :

Les Éraniens avaient d'autres génies qu'Ahura auxquels ils pouvaient attribuer la création et le reste, au défaut de ce Dieu. Sans Jéhovah, les Juifs seraient sans religion, sans principe créateur ou producteur; comment donc auraient-ils été le chercher chez un peuple étranger et très lointain?

3° Le démon, principe du mal moral. Quelques savants croient que le *Satan* biblique est la copie d'Anromainyus, du *paityârem* (adversaire) zoroastrien. Ils vont même plus loin et voient dans ledit *Satan* un reflet lointain de l'*Ahi* védique; cet *Ahi* est, à leurs yeux, le père de tous les démons ou serpents éraniens, judaïques et chrétiens. Étonnante fécondité[1]!

[1] D'autant plus étonnante que le serpent-nuage a un rôle des plus restreints dans la mythologie hindoue. En dehors du Véda, on ne le trouve guère que dans des lexiques dont les auteurs ne le citent que pour expliquer le mot *ahi*. La métaphore du serpent aérien n'était

Cette opinion pouvait se soutenir il y a quelques années; mais aujourd'hui les textes chaldéens lui donnent un démenti formel. Le serpent tentateur de la Genèse était connu en Babylonie bien des siècles avant que les Aryas et les Éraniens en particulier eussent touché les frontières des pays sémitiques ou fussent entrés en rapport avec eux.

D'ailleurs, si ces auteurs eussent réfléchi un instant, ils auraient conçu toute l'improbabilité de leur thèse. L'attribution au serpent d'un caractère religieux est un fait répandu sur toute la surface de la terre; pour la plupart des peuples le serpent est le représentant du mauvais génie; quelques-uns l'adorent, peut-être à ce titre même. L'Égypte vénérait la vipère à corne (Hérod., II, 74) et l'*uræus*. Les livres magiques d'Accad sont pleins de formes conjuratoires contre le serpent *am-kahou-ef* et ses congénères; on peut consulter à ce sujet les livres de MM. Chabas et Devéria. La population touranienne avoisinant la mer Caspienne adorait le redoutable reptile; les Accads représentaient le dieu *Ea* (l'intelligence) sous cette figure. En Babylonie, on adorait un énorme dragon (Daniel, XIV, 22 [1]). On le voit, si les Juifs avaient

pas d'ailleurs réservée au seul démon de l'orage; témoin l'*Ahi budhnyas*, bon génie des profondeurs célestes, qui figure dans les Védas et ailleurs encore.

[1] En Grèce nous pourrions citer le serpent d'Épidaure, les deux serpents d'Athènes et ceux du caducée. Le serpent, bon ou mauvais génie, se rencontre en Italie, en Gaule, en Germanie, chez les Slaves, en Afrique, en Asie et en Amérique. On peut consulter à ce sujet Fergusson, *Tree and serpent worship*, London 1868; Girard de Rialle

voulu emprunter quelque part la croyance au serpent mythique, ils n'avaient pas besoin de passer les grands fleuves de la Mésopotamie et de pénétrer dans les montagnes caspiennes.

Il est étonnant que ces savants ne se soient jamais demandé quelle pouvait être l'origine de cette étrange conception d'un serpent-nuage. Que l'on voie dans la noire nuée pointant à l'horizon, une montagne, un éléphant ou un mastodonte, cela se conçoit à la rigueur; mais un serpent, cela est plus difficile. *Ahi* n'est-il pas, au contraire, un produit du fétichisme ophiolatrique ou ophiophobique, et le serpent aryaque n'est-il pas monté au nuage à titre d'adversaire de l'homme, de destructeur, comme ses semblables de la terre? C'est une question qui mériterait l'examen, car au lieu d'être cause *Ahi* n'est que produit.

Nous avons vu plusieurs fois qu'Anromainyus n'est traité de serpent ou représenté comme tel ni dans l'*Avesta*, ni même dans le tardif *Boundehesh*. C'est par erreur que l'on croit voir, dans ce livre, le chef des Dévas pénétrant la terre sous la forme d'un serpent. Le texte porte : *mâr humânâk*, c'est-à-dire « comme un serpent », « de la même manière qu'un serpent ». Il veut simplement expliquer le mode d'entrée d'Anromainyus, de même que, peu de lignes après, il peint le même Déva parcourant la terre « comme une mouche », *maksh humânâk*, sans qu'on ait jamais pensé à transformer le mauvais gé-

*Mythologie comparée*, chap. VI; Grimm, *Deutsche Mythologie*; Brinton, *Myths of the New World*; Müller, *Amerikanischen Urreligionen*, etc.

nie en insecte. *Hamânâk* veut dire « de la même manière que », et sert habituellement à rendre le zend *manayen akê yatha*, qui a le même sens, et ne peut signifier « sous la forme de ».

Mais revenons à Satan et voyons s'il y a moyen de soutenir que sa figure ait été calquée sur celle d'Anromainyus.

*a.* La partie de la Bible, la seule qui permette un rapprochement entre ces deux types infernaux, est le livre de Job. A première vue l'analogie semble frappante; mais quand on examine de près le texte hébreu, il devient évident que l'auteur de l'histoire de Job ne connaissait point le mazdéisme, ou du moins, ce qui est la même chose pour nous, a écrit comme s'il n'en avait aucune connaissance ni subi aucune influence; car tout dans son livre y est opposé, comme les caractères de *Satan* et d'*Ahriman*. La comparaison de deux scènes empruntées l'une à la Bible, l'autre à l'*Avesta*, mettra cette opposition en pleine lumière.

Un jour, dit l'auteur du livre de Job, les enfants de Dieu s'étaient réunis pour paraître devant lui et le servir; Satan se présente au milieu d'eux et Dieu lui dit : As-tu vu mon serviteur Job, as-tu vu qu'il n'en est point de semblable à lui, qui soit comme lui simple et droit, craignant Dieu et fuyant le mal? Et Satan répondit : Est-ce en vain que Job craint Dieu; ne l'as-tu pas entouré lui, sa famille et tous ses biens comme d'un mur protecteur? N'as-tu point

béni les œuvres de ses mains ? Ses richesses ne se sont-elles pas multipliées sur la terre ? Mais étends un peu la main, touche ses possessions, et tu verras s'il ne te maudit pas en face. Dieu dit alors à Satan : Eh bien ! tout ce qu'il possède est en ta main, seulement ne l'étends pas sur lui. Le même fait se produit une seconde fois. Dieu permet alors à Satan de frapper son corps, lui interdisant de toucher à sa vie. Soumis forcément aux ordres de Dieu, Satan accable Job d'un mal affreux qui le réduit au dernier état de misère et de souffrance, mais ne met point sa vie en danger (voy. Job, I, II). Lorsque l'épreuve fut accomplie et que la vertu du saint patriarche eut brillé de tout son éclat, Dieu guérit le mal cruel qui dévorait ses chairs et lui rendit au centuple tous les biens qu'il avait perdus. Il mourut heureux et plein de jours sans que Satan pût en rien troubler l'œuvre divine.

On le voit, dans tout ce récit, Satan n'est qu'un agent subalterne, entièrement dépendant des volontés de Dieu, n'agissant que dans les limites tracées par Dieu, impuissant à contrarier ses desseins ou à empêcher la réparation des maux que Dieu lui a permis de susciter.

Tournons-nous maintenant vers le mazdéisme et voyons Anromainyus en action en face du Créateur. Voici ce que nous trouvons au Vendidâd XXII :

« Ahura-Mazda dit au saint Zarathustra : Moi qui suis Ahura-Mazda. . . lorsque je créai cette demeure d'une beauté, d'une splendeur éclatantes, le Déva cri-

minel me regarda. Anromainyus le meurtrier créa contre moi 99,999 maux. Guéris-moi donc, ô Manthra-çpenta à l'éclat pur. Je te donnerai en retour mille chevaux, mille bœufs, mille chameaux, etc. Manthra-çpenta (la loi sainte ou les formules de conjuration) lui répondit : Comment te guérirai-je de ces maux? Alors Ahura-Mazda dit à Nairyoçanha : Sage Nairyoçanha, va appeler Aryaman et dis-lui qu'Anromainyus m'accable de 99,999 maux...— Aryaman accourut aussitôt; il amena une nouvelle race de chevaux mâles, de jeunes chameaux, une nouvelle espèce de fourrage, et traça neuf sillons pour combattre les maux suscités par le chef des Dévas. »

Il n'est pas besoin de faire remarquer que la scène est entièrement métamorphosée. Dieu n'est plus ce maître tout-puissant qui fixe à l'action du démon des limites que celui-ci n'ose franchir; c'est un roi presque découronné, tremblant devant un rival qui lui a ravi la moitié de son empire et qui frappe à son gré les créatures. Anromainyus, égal à Dieu par son origine éternelle, ne reconnaît pas ses lois et détruit ses œuvres quand il lui plaît. Partout où Ahura-Mazda crée un bien, Anromainyus le suit pour y produire un mal capable d'anéantir l'œuvre divine (Vend., 1).

Que l'on suppose un instant Anromainyus se présentant au milieu du conseil d'Ahura et lui demandant la permission de frapper l'un de ses fidèles, puis, après en avoir obtenu l'autorisation, observant scrupuleusement les injonctions divines, et l'on sentira à l'instant toute l'absurdité de l'hypothèse.

Si de ce point de doctrine fondamentale nous passons aux principes secondaires, nous retrouverons cette opposition jusque dans les plus minces détails.

1° Pour Job, Dieu seul est créateur et nul ne peut limiter sa puissance. L'*Avesta* enseigne, au contraire, qu'Anromainyus participe largement au pouvoir créateur et que les astres sont éternels (*anaghra raocâo*). Ni Job ni aucun des personnages qui figurent dans le récit biblique et qui viennent de pays différents, ne soupçonnent la possibilité d'attribuer les maux physiques à une autre cause qu'à la volonté divine. Satan demande à Dieu de vouloir bien étendre (envoyer) sa main, שְׁלַח־נָא יָדְךָ, et de frapper Job (V. 1, 11; II, 5). Pour celui-ci les biens et les maux sont des dons de Dieu qu'il faut accepter les uns comme les autres (II, 10, etc.). Simple que tu es, lui dit sa femme, maudis Dieu qui te traite de la sorte et meurs! (II, 9). Enfin les longs discours des trois amis du pauvre lépreux ont pour but de lui prouver que, si Dieu le frappe de la sorte, c'est qu'il est pécheur, c'est qu'il est couvert de fautes cachées. Il ne vient à l'esprit d'aucun d'eux de chercher la cause de ces malheurs dans le gouffre infernal. Un Mazdéen cependant ne pourrait hésiter une minute à en attribuer l'origine entièrement et exclusivement au génie du mal, car, pour lui, Anromainyus seul est l'auteur des maux, Ahura-Mazda n'a fait que les biens. Si les doctrines de l'*Avesta* eussent été connues du prophète, si du moins elles avaient eu sur lui quelque

influence, n'en trouverait-on pas quelque part une trace si faible qu'elle soit? Tout, dans son œuvre, y serait-il étranger, contraire même? N'eût-il pas au moins placé dans la bouche des interlocuteurs quelques mots qui y eussent fait allusion?

2° De même l'auteur biblique enseigne que nul n'est pur devant Dieu, que l'iniquité a atteint jusqu'aux anges eux-mêmes[1]. C'est, au contraire, un principe fondamental de l'*Avesta*, que les fidèles Mazdéens sont purs (*ashavano*), que les esprits célestes principalement le sont *essentiellement*.

3° Job ne connaît pour les cadavres d'autre sort que l'enterrement (voy. III, 14, 22; V, 26; X, 19, etc.). L'*Avesta* prohibe cet usage comme un crime détestable, irrémissible (Vend., I, 48, etc.).

4° Le serpent, dans la Bible, est une création de Dieu; dans l'*Avesta*, au contraire, c'est un être démoniaque; les Dévas seuls ont pu lui donner l'existence (comp. Job, XXVI, 13, et Vend., I, 8, etc.). Il en est de même de l'hiver (Job, XXXVII, 6; Vend., I, 8; XIX, 142, etc.).

5° Les idées des deux livres sur la résurrection ne sont pas non plus concordantes. Job proclame que son rédempteur est vivant et que l'homme ressuscitera avec sa propre chair. L'*Avesta* dit, au contraire, que le prophète chargé d'opérer la résurrection ne naîtra qu'aux derniers temps du monde, et il ne

[1] תָּהֳלָה.... בְּמַלְאָכָיו IV, 18.

parle pas de la *restauration des corps détruits par la mort*. Les livres pehlvis, pour l'exprimer, ont dû créer une expression inconnue à l'*Avesta : tan î paçîn* (le corps futur ou dernier).

6° La vertu du juste biblique n'est d'aucun avantage pour Jéhovah; celle du fidèle mazdéen augmente la gloire d'Ahura-Mazda.

Il en est ainsi des moindres choses. Le livre de Job se distingue encore par l'absence complète de génies célestes ou de personnification d'aucune sorte. Les benê Eloim du v. I, 6 ne ressemblent en rien aux Amesha-çpentas et autres esprits avestiques.

*b*. La croyance au démon était fort ancienne chez les juifs. Au psaume LXXVIII le prophète rappelle aux enfants d'Israël tous les prodiges que Dieu a opérés en leur faveur, les maux dont il a accablé l'Égypte pour délivrer son peuple, et il termine l'énumération des plaies qui ont frappé la terre barbare par cette phrase qui résume tout le récit précédent : *Misit in eos iram furoris sui, indignationem et comminationem et angustiam, immissionem angelorum malorum : mishlahat malâkî rahîm*, משלחת מלאכי רעים (v. 49). Ces *malakîm* sont bien des êtres surnaturels, puisque les actes qui leur sont attribués sont tous miraculeux : changement de l'eau en sang, mort des premiers nés par le glaive de l'ange exterminateur, etc. (voy. 4, 43-52; comp. Exode, VII, 20; VIII, 16, 24; X, 15; XII, 29[1]). Nous retrouvons ici la croyance professée

[1] On ne pourrait non plus traiter de *rah* des êtres célestes.

par l'auteur du livre de Job avec tous les mêmes caractères. Les démons agissent uniquement parce que Dieu le leur permet, et dans la mesure de cette permission ils frappent l'homme dans ses biens et sa personne physique.

Autre preuve :

Les dieux des gentils sont traités de *schêdîm*, שֵׁדִים, démons, au Deutéronome, xxxii, 17. En outre, la tradition est unanime à reconnaître dans le serpent de la Genèse une figure du démon, et le sens du texte exige qu'il en soit ainsi.

D'ailleurs est-il raisonnable de supposer que les Hébreux, entourés de peuples dominés par la crainte des mauvais esprits, n'eussent point le moindre soupçon de cette conception et eussent dû la recevoir des Éraniens, à travers l'Assyrie, la Babylonie et le Liban. S'ils étaient disposés à l'adopter, n'était-ce pas avant tout de leurs voisins immédiats ?

Le doute n'est plus possible aujourd'hui, depuis que l'on a vu le serpent de la Genèse figurer sur les tablettes babyloniennes[1]. Enfin l'on ne peut supposer des rapports entre les Hébreux et les Mazdéens avant le commencement du viii[e] siècle ou la fin du ix[e]. Au milieu du viii[e] siècle, la Médie est encore pour Sargon une terre lointaine. C'est en l'an 835 que le nom de la Perse (*Parsua*), s'il est vrai que ces deux noms sont identiques, paraît pour la première fois dans les annales d'Assyrie (Obélisque noir de Salma-

[1] Voyez entre autres *Die Chaldäische Genesis*, F. Delitsch, p. 87.

nazar, 24e campagne). Au VIIIe siècle, comme le dit Menant[1], la Perse n'apparaît encore que comme un pays mal défini, rangé parmi les populations de l'extrême Orient, qui n'adoraient point Assur. On ne trouve le nom ni d'une contrée, ni d'une ville, ni d'un roi. Les croyances sont encore si peu connues que ses vainqueurs ne mentionnent point ses dieux, comme ils font pour la plupart des autres peuples vaincus. Nulle part on ne trouve un nom qui atteste une origine aryaque. C'est aux annales de Sargon qu'il faut arriver pour rencontrer des noms tels que *Khumbanigas*, roi d'Elam, *Bagadatti* des environs de Van, ville mède (?), etc. Les noms commençant par *ar* ne sont pas plus aryaques que sémitiques. Cette initiale est commune aux deux races.

Les documents juifs que nous avons cités sont antérieurs à cette époque. Le psaume LXXVIII porte sa date en lui, puisqu'il relate tous les faits bibliques jusqu'au règne de David et s'arrête au couronnement de ce prince[2]. Le fond primitif du Pentateuque est plus ancien encore. Tout donc concourt à faire rejeter la supposition d'un emprunt de la Judée à l'Éran en ce qui concerne la croyance aux démons.

4° Les traits essentiels du prophétisme sont les mêmes en Zoroastre qu'en Moïse. La science n'a pu

[1] *Annales d'Assyrie*, p. 152. La Médie est également citée pour la première fois sur le même obélisque. Du moins, c'était la première mention certaine.

[2] La captivité dont il est question au verset 61 est celle de l'arche de Silo; la phrase précédente le prouve.

encore déterminer à quel peuple revient la priorité de possession de cette notion. Voici toutefois les faits qui lui sont acquis.

*a.* Les auteurs grecs du v^e^ siècle, spécialement Hérodote et Xénophon, n'ont point connu le personnage de Zoroastre ou l'ont passé sous silence. Ce silence extraordinaire ne peut s'expliquer que par le peu de renommée que le réformateur, vrai ou prétendu, avait acquis à l'occident de la Médie et de la Perse[1]. Il est donc peu probable que les Juifs l'eussent eu en assez haute estime pour vouloir se donner un Zoroastre.

*b.* Le prophétisme zoroastrien ne commence à poindre que dans deux seulement des chants des Gâthâs (Yaç., XXIX et XLII). Les entretiens célestes ne sont mentionnés que dans le second, et nulle part nous ne voyons paraître les faits merveilleux qui ont enrichi plus tard la légende. En outre, même l'entretien supposé du chant XLII peut très bien n'être qu'une tournure poétique, représentant un entretien intérieur par la méditation d'une vérité, d'un principe. La tradition voit, dans l'interlocuteur de Zoroastre, Vohumanô et non Ahura-Mazda. Ce passage serait le pendant du livre du *Mainyô i khart*, qui ne

[1] On doit être d'une grande prudence lorsqu'il s'agit des témoignages des auteurs grecs antérieurs à la conquête d'Alexandre. C'est ainsi que nous voyons Clément d'Alexandrie, sur la foi d'un ancien, confondre Zoroastre avec le personnage mythique arménien Her, dont Platon raconte la mort et la résurrection (voy. *Stromata*, V, 711).

suppose nullement un entretien réel. Au Gâthâ, c'est l'auteur lui-même qui relate son entrevue.

L'interprétation traditionnelle s'appuie sur la tournure, assez obscure il est vrai, donnée à la phrase qui annonce l'entretien. En voici le sens littéral : *Ego te augustum spiritum putavi, Mazda, quia me circumvenit per bonam mentem, et illi dixi,* etc. Vohumanô ou le bon esprit interne est ici le représentant, l'agent d'Ahura-Mazda, et parle pour lui. Peut-être ne faut-il voir en lui qu'une voix intérieure [1].

Dans d'autres morceaux, peu nombreux, Zoroastre figure comme un prêtre ordinaire, comme un prédicateur, comme l'apôtre d'une religion, sans privilège extraordinaire; c'est simplement l'ami de Vîstâçpa, le ministre de la loi (XLV, 14, 16), le chef religieux persécuté (L, 12), le consécrateur du mariage de Frashaostra (LII), parfois le prêtre officiant (XXXIII, 14; XLV, 19).

Nul acte plus ou moins merveilleux n'est attribué, dans les Gâthâs, à Vîstâçpa ou aux autres collaborateurs de Zoroastre. Leur nom est cité en plus d'un chant où le prophète est représenté comme persécuté sans qu'il puisse opposer un pouvoir surnaturel aux efforts de ses ennemis. Tels sont les Gâthâs XLV et XLVIII, où nous voyons le Mazdéen fuyant et ré-

[1] Nous devons remarquer en outre que même dans le Yaçna XXIX Zoroastre est bien annoncé comme un homme selon le cœur d'Ahura-Mazda, mais qu'aucun acte merveilleux ne lui est attribué. Bien loin de là, il y est traité d'« homme *açûra,* faible, sans puissance. » (Voy. strophe 9, c.).

clamant, par ses plaintes, le secours du ciel contre ses oppresseurs.

Les premiers auteurs grecs qui ont parlé de Zoroastre ne voient en lui qu'un mage, un philosophe, le chef des mages, mais nullement un thaumaturge. Ils l'appellent simplement *μάγος*, ou le disent *τῶν μάγων ἦρξασθαι*, ou *εὑρεῖν τὴν σοφίαν*. Ils ne semblent pas soupçonner les légendes. Pour en trouver les premières traces, il faut arriver à Pline, à Plutarque, à Dion Chrysostome. Sous leurs plumes les merveilles croissent. Ce ne sont d'abord que quelques faits extraordinaires de peu d'importance qui rendent son berceau célèbre[1]; puis on le voit vivre dans le désert uniquement de laitage ou de fromage[2]. Dion alors ajoute à ces traits une apparition merveilleuse de Zoroastre au milieu d'un buisson ardent au haut d'une montagne[3]. Le roi de Perse, voyant de loin brûler le sommet du mont, s'en approchait pour adorer le dieu dont cette merveille devait être une manifestation, lorsque tout à coup Zoroastre sortit du buisson sans avoir été incommodé par le feu, s'avança vers le roi et lui ordonna d'avoir bon courage et d'offrir en ce lieu un sacrifice parce que Dieu y était descendu.

La légende zoroastrienne a donc constamment grandi jusqu'à devenir cet ensemble de fables qui composent le *Zartusht Nâmeh*, et nous la voyons,

[1] Pline, *Hist. nat.*, VII, 16.
[2] Pline, *op. cit.*, XI, 42.
[3] Plut., *Quæst. sympos.*, IV, 1.

grandissante, prendre des traits qui rappellent les récits de la Genèse, car l'histoire de la montagne ardente est identique au fond à celle du buisson ardent de Moïse et analogue aux scènes du Sinaï et de la vision de Jacob[1]. Mais dans la Bible, c'est Dieu qui se manifeste dans le buisson; dans la légende perse, c'est le prophète.

Où doit être l'originalité? Est-ce dans une création tardive, successive, réunissant en un point des traits de trois autres analogues, et témoignant plus de sollicitude pour la grandeur de l'homme que pour celle de Dieu; ou dans une production entière et une dès sa rédaction, complète, plus faite pour glorifier la foi de l'auteur que son héros? Car c'est un caractère de l'antiquité, de faire disparaître l'homme devant la cause religieuse. Ainsi font les Védas, les livres égyptiens et assyriens. Ainsi les Grecs s'opposaient à ce que les héros remplaçassent les dieux sur la scène.

[1] Nous ne pouvons nous dispenser de rappeler ici un fait qui ne peut être sans quelque raison d'être ou sans signification. Les historiens arabes et persans s'accordent généralement à faire de Zoroastre un juif, ou tout au moins le serviteur d'un prophète des Hébreux. Pour Abu Mohamed, Zoroastre était le disciple d'Ozer (?); pour Abul Farag, celui d'Élie. Bundari et Tabari en font le serviteur de Jérémie ou d'un de ses disciples. Mejidi, écrivain persan, s'exprime ainsi : زرتشت مردی بود از فلسطیني كه مدتها خدمد يكى از انبياء بنى اسرائيل, *zartusht mardi bûd az faleṣtîn kah muddathâ khadmad yaki az anbiyâ i benî Israïèl.*

*Zartusht homo erat ex Palestina qui quondam (fuit) famulus alicujus ex prophetis filiorum Israel.* D'après l'abréviateur de Khondemir, Zoroastre conçut l'idée de se faire passer pour prophète parce qu'il savait par l'astrologie qu'il devait paraître à son époque un personnage semblable à Moïse : كه مانند موسي بشخصي پيدا شود.

Ces légendes, d'ailleurs, datent à peine du IV^e siècle. Certes la Genèse est plus ancienne.

Une question dont la solution serait très importante en cette matière, c'est celle qui se pose généralement en justice et qui se résume en ces mots : Qui est coutumier du fait? Qui des deux, le Juif ou le Mazdéen, a le plus emprunté à l'autre dans les temps historiques?

Tout ici, pensons-nous, sera en faveur des Juifs. On ne peut citer d'autre emprunt très probable de leur part que le nom du démon *Asmodée* au livre de Tobie. S'il en est réellement ainsi, c'est le nom seul qui a été imité, car le démon biblique personnifie l'impureté, ce que ne représente nullement l'*Ashmo daeva*, le Déva *Aeshma*, de l'*Avesta*. Cet emprunt, du reste, a été fait par un auteur habitant la Médie et, par conséquent, ne prouve rien pour les coutumes des Juifs restés au pays sacré. En outre, la Bible a l'habitude de donner à des démons des noms empruntés aux pays où elle leur attribue l'acte relaté. Il en est ainsi, par exemple, du démon chaldéen *Lilith* (Isaïe, XXXIV, 14). Il n'y a donc là rien de spécial à la Perse, et le nom seul peut être perse.

On cite encore, il est vrai, les sept archanges *adstantes ante Deum* dont parle le même livre de Tobie et que l'on assimile aux Amesha-çpentas. Mais une inadvertance seule peut avoir laissé passer cette assimilation. C'est uniquement sur le nombre sept qu'elle est fondée. Or ce nombre n'est nullement commun aux deux groupes en cause.

Si les Amesha-çpentas sont comptés seuls, ils ne sont que six. Si Ahura-Mazda leur est adjoint, il faut aussi compter Jéhovah au nombre des archanges, qui seront alors huit et non sept. De plus, les Amesha-çpentas, pour être sept, doivent être élevés au même rang que leur créateur, tout en restant moins puissants que lui. Jamais le poète biblique n'eût conçu une semblable pensée, ou rangé dans un même chœur Jéhovah et les esprits célestes, lui qui les peint comme des ministres dépendants, se tenant sans cesse devant lui pour recevoir ses ordres. Raphaël ne veut pour lui aucun honneur, aucune reconnaissance.

Ces derniers traits disent assez quelle distance sépare les Amesha-çpentas des sept esprits bibliques, et montrent l'irréductibilité de leurs natures. Le nombre sept était sacré pour les Hébreux, en dehors de toute influence extérieure[1].

[1] On a fait encore valoir le *παράδεισος* de la Bible des Septante, ce mot étant emprunté à la Perse, à ce qu'on pense. Nouvelle distraction ! Le mot *παράδεισος* est un terme exclusivement civil, sans application religieuse, importé dans le grec par Xénophon; il ne désigne qu'un jardin d'agrément, planté d'arbres de choix, ou un parc de chasse. Voici les termes mêmes de l'historien grec: *Œconom.*, IV, 14 : *κατεσκευάσμενοι οἱ παράδεισοι δένδρεσι καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι καλοῖς ὅσα ἡ γῆ φύει. Anab.*, I, II, 7 : Κυρῷ ἦν παράδεισος μέγας *ἀγρίων θηρίων πλήρης. Hell.*, IV, I, 15 : *θῆραι ἐν περιειργμένοις παραδείσοις.* Ce furent donc les Septante qui transportèrent ce terme dans le domaine biblique pour traduire le *gan* « hortus » de la Genèse. Si une pensée religieuse eût présidé à ce néologisme, si les juifs eussent emprunté une conception relative à la religion de la Perse, ils eussent choisi le terme perse consacré *var*, et non le profane *paradaêza*. Les Septante ont pris le mot *παράδεισος* comme terme grec, et non

Si de là nous passons aux emprunts faits par la Perse à ses voisins de l'ouest, nous les verrons se multiplier sans cesse. Le docteur Spiegel, tant dans ses *Antiquités* que dans ses autres ouvrages, en a rempli de nombreuses et savantes dissertations. Citons seulement quelques exemples qui vérifieront ce fait déjà constaté par Hérodote : « Nul peuple n'a plus que les Perses la tendance à adopter les mœurs étrangères. » Tels seront la nature abstraite des êtres divins et de toutes les conceptions religieuses si opposées aux idées aryaques, le *zervan akarané* ou temps infini détrônant Ahura-Mazda qui en devient le fils, jumeau d'Anromainyus et détruisant ainsi toute la moralité du dualisme; le culte de *Melyta* et des statues, celui de Mithra transformé à l'assyrienne, la *Sophia* ou sagesse éternelle remplaçant Ahura-Mazda dans l'instruction des hommes et telle qu'on la voit au Minokhired, la création en six époques; l'hiver *Malkôs* au nom sémitique; l'alphabet, la langue, et jusqu'à la forme des manuscrits avec le nom de *Naska* donné aux livres, le mode de traduire et de commenter, etc. etc. Quelques savants ont vu dans les livres mazdéens des imitations directes de la Bible. Nous laisserons pour le moment cette question de côté. On pourra consulter entre autres Kohut, *Die Yimasage nach ihren Quellen. Nachweisung aus der Genesis, Zeitschrift D. D. M. G.*, t. XXV, p. 61 et suivantes. Spiegel, *Eran*, p. 274 et suiv. *Eran. Al-*

comme expression perse. Il y a eu emprunt fait par la langue grecque, et non par la Bible.

*terthumskunde*, t. II, p. 697, note 2; t. I, p. 446 et suiv.; t. II, p. 167 et suiv. *Avesta übersetzt*, t. I, p. 269 et suiv.; t. II, cvi et suiv. *Einleitung in die traditionnelle Literatur der Parsen*, t. II, p. 28 et suiv., etc., etc.

Tels sont les faits dans leur réalité. Nous laissons à nos lecteurs le soin d'en tirer les conséquences, nous bornant aux conclusions suivantes :

Le zoroastrisme a conservé des traditions éraniennes les principales cérémonies du culte et bon nombre de légendes; beaucoup d'autres y sont rentrées postérieurement. Il a reçu des Touraniens, Sumériens ou autres, le développement de la démonologie, les incantations, le culte des astres et du feu[1], le bareçma-faisceau, la Naçus et les pratiques funéraires comme celles qui sont relatives aux souillures causées par les cadavres[2], l'enfer intérieur avec sa porte et sa montagne à l'occident, les Fravashis, esprits des dieux et des êtres matériels, et de nombreux traits répandus dans les différentes parties du système.

Le zoroastrisme s'est formé à lui-même le dualisme proprement dit, la hiérarchie céleste, la cosmogonie et l'eschatologie; il a systématisé toutes les données que lui avaient fournies l'Éran et le Touran, et idéalisé ce qu'il avait hérité du naturalisme. Il a de commun avec la religion juive les principes mono-

[1] En ce qu'il eut de nouveau. Nous n'indiquons ici naturellement que les points fondamentaux.

[2] L'Inde, croyons-nous, a subi également l'influence touranienne dans l'extension des souillures, telle qu'on la voit au livre de Manou.

théistiques, la création, le côté moral du dualisme, le démonisme et le prophétisme.

La science ne peut déterminer si le zoroastrisme a inventé ou emprunté ces conceptions. Tout ce qu'elle sait, c'est qu'on ne peut logiquement affirmer qu'il les ait communiquées aux Hébreux, et que toutes les probabilités sont contraires à cette supposition.

Si l'on pouvait se résigner à accepter le témoignage historique de la Bible, la question aurait fait un pas décisif. Nous lisons en effet dans le livre de Daniel qu'un roi de Médie, persuadé par un prophète juif, ordonna à son peuple de reconnaître le Dieu un et créateur comme le maître du ciel et de la terre (Dan., vi, 26-27; cf. xiv, 42). De là viendrait le développement du monothéisme relatif du mazdéisme; de là serait provenu l'Ahura-Mazda que proclame Darius, et qui n'était point, ce semble, le véritable Dieu de la nation perse ou des classes populaires de la Perse.

Le zoroastrisme est donc, dans ses points fondamentaux et dans son esprit, un système nouveau, unique en son genre; les traits particuliers empruntés à d'autres systèmes ont été par lui adaptés à ses principes et fondus dans l'ensemble. S'il n'a pas fait table rase du passé, il n'en constitue pas moins une révolution religieuse, une vraie réforme. Au polythéisme, il a substitué un dualisme très proche du monothéisme; au naturalisme, une doctrine en majeure partie spiritualiste et tendant à l'abstraction; à l'individualisme des croyances, un système complet

et méthodique imposé par une autorité fortement constituée.

Le zoroastrisme a dû tenter d'abord une réforme beaucoup plus radicale, dont les Gâthâs nous donnent la mesure; mais la réaction de l'esprit national ramena le culte des anciens génies à son antique splendeur et fit revivre les traditions primitives. Le mazdéisme nouveau ne sut alors que faire rentrer les génies dans la hiérarchie céleste en les proclamant partout les créatures de Mazda, et les héros éraniens dans l'ordre des conceptions dualistiques en modifiant leur histoire selon les besoins de la cause.

Ainsi s'expliquent les disparates et les remaniements que la critique constate dans l'*Avesta*.

On peut même, ce semble, distinguer trois degrés dans ces évolutions. La religion éranienne passa du polythéisme au dualisme tel que l'exposent les Gâthâs XXX et XLIV et quelques fragments de phrase dans le reste de l'*Avesta*[1]; puis elle s'éleva vers le monothéisme pour après faire retour vers le culte des esprits. Le zoroastrisme proprement dit se rapporte à la première ou à la seconde phase, plutôt encore à la seconde, au mouvement vers le monothéisme.

Cette révolution religieuse se fit-elle sous l'impulsion d'une puissante individualité, d'un Mahomet de l'Éran, ou fut-elle l'œuvre d'un corps sacerdotal? On ne saurait le dire. Zoroastre est-il un être purement

[1] Voy. p. 140.

mythique, ou un ancien sage dont le nom vénéré servit à consacrer la nouvelle entreprise; fut-il l'auteur réel de la réforme? Rien ne permet d'affirmer ou de nier sans restriction. Faut-il admettre peut-être que Zarathustra était un titre sacerdotal transformé en nom propre? Chaque opinion peut apporter quelque raison en sa faveur. Ceci, du reste, intéresse peu la question qui nous occupe en ce moment, et demande un examen spécial. Notons seulement que les merveilles des légendes ne suffisent pas pour ôter tout caractère historique au personnage de Zoroastre; autrement il faudrait en faire autant de Mahomet et d'une foule d'autres, voire même de Cyrus et de Charlemagne. On ne doit pas oublier non plus que la légende fabuleuse ne semble pas née avec le personnage du prophète mazdéen. Zoroastre apparaît d'abord comme un sage tout terrestre et se transforme pour ainsi dire sous nos yeux.

En tout état de cause, le mazdéisme n'a pu être l'œuvre d'un seul homme. Des doctrines et des lois telles que celles de l'*Avesta* n'ont pu être imposées que par un corps sacerdotal puissant. Quel fut celui qui édicta la loi sainte des Mazdéens? L'histoire nomme les mages. Quelques savants en récusent le témoignage. Hérodote s'est trompé, disent-ils : les mages étaient non seulement des étrangers, mais des ennemis pour l'avestisme. On voit, en effet, qu'ils l'avaient aboli et que la chute de leur empire éphémère permit à Darius de rétablir la religion de Zoroastre. Nous ne pouvons en rien admettre cette

opinion. Elle est basée sur cette erreur qui fait regarder l'*Avesta* comme la loi religieuse de la Perse achéménide. Or, pour se convaincre du contraire, il suffit de se rappeler que les Perses enterraient leurs morts; ils suivaient donc la loi et les inspirations d'Anromainyus, ils étaient en dehors du domaine avestique. D'ailleurs, le texte de l'inscription de Behistûn dit à peu près le contraire de ce qu'on lui fait dire. C'est Darius qui a rétabli les temples et restitué les chants et les rites particuliers aux viçs. Ce n'était donc point la religion mazdéenne que les mages avaient abolie, car elle n'avait pas de temples, ni de chants solennels, ni de rites propres à chaque localité. Les mages avaient au contraire aboli le culte des dieux et détruit leurs autels[1].

Ce n'est point Hérodote seul qui atteste que l'avestisme appartenait aux mages; il n'est pas un seul écrivain grec, quelque ancien qu'il soit, qui n'en fasse autant. Xanthus et Aristote traitent Zoroastre de mage; l'*Alcibiade* n'a pour la doctrine du réformateur d'autre nom que *μαγεία*. Il n'y a pas là-dessus la moindre hésitation. Les compagnons d'Alexandre, qui ont étudié sur place les doctrines zoroastriennes, sont également unanimes.

Le Yaçna LXIV, 25, du reste, parle des *môghu tbish* qu'il flétrit, et ce mot *môghu* ne peut être séparé du *môgh* pehlvi, qui signifie mage et qui est encore con-

[1] *Inscr. Beh.*, I, 63 et suiv.; comp. Lenormant, *Les origines accadiennes*, p. 192-196. Nous devons encore pour ce point renvoyer à notre *Introduction*.

servé en persan. En outre, les Grecs appellent aussi les mages les prêtres du feu, et ce terme correspond à *âtharvan*[1]; mage était plutôt un nom de race. On a vu en outre que les Gâthâs, vrais représentants du zoroastrisme, ne connaissent pas les *âtharvans*.

La solution de la difficulté est très simple. Il y eut deux classes de mages : les uns éranisants ou éranisés, les autres chaldéisants ou touraniens. Ainsi les Brahmanes admirent dans leur sein des prêtres de la race vaincue, et ceux-ci furent les premiers à altérer les doctrines aryaques. Quelque opinion que l'on adopte, le témoignage formel, constant et uniforme de l'antiquité ne peut être récusé.

Tels seraient donc les fastes du zoroastrisme, fastes bien simples et dont l'histoire fournit plus d'un exemple.

Les Éraniens arrivèrent au sud-est de la mer Caspienne, fidèles encore aux traditions de leur race. Là ils se trouvèrent en contact avec des peuples touraniens d'origine médique (?) et en adoptèrent, en partie, les doctrines et les usages, spécialement en ce qui concernait la croyance aux mauvais esprits, et les pratiques qui en découlent, en ce qui constituait le dualisme physique.

Un mélange de conceptions et de coutumes s'était fait lorsqu'un corps sacerdotal puissamment constitué, ou peut-être un homme de génie qui en était le chef, combina les divers éléments, tandis que, sous

[1] Le magisme est dit πυρολατρεία.

l'influence d'une religion étrangère, il donnait au dualisme un caractère absolu et moral et développait la notion du bon esprit de manière à former un monothéisme réel bien qu'imparfait. Le corps sacerdotal qui fit le nouveau système et l'*Avesta* ne put en étendre l'autorité sur tout l'Éran. En dehors de son cercle d'action, nous voyons les croyances et pratiques décrites par Hérodote, comme plus loin on voit les légendes, les traditions antiques, reprendre, à son détriment, une nouvelle vie, et les génies, une nouvelle puissance. Ainsi se forma le mazdéisme avestique; ainsi s'expliquent ses variations et ses disparates. Car le zoroastrisme n'est point un système uniforme, formé d'un seul jet, mais une combinaison de conceptions différentes, parfois même opposées, à laquelle la mythologie aryaque seule n'a pu donner naissance.

N. Les savantes notes présentées par M. Halévy à la Société de linguistique pourront aussi aider à déterminer l'âge de l'Avesta. Malheureusement elles nous sont parvenues trop tard; on les trouvera exposées dans notre Introduction mentionnée plusieurs fois. On y verra également que nous nous étions bien rendu compte du système que nous avons combattu dans cette étude.

# ÉLÉGIE

SUR

# LES MALHEURS DE L'ARMÉNIE,

ET

# LE MARTYRE DE SAINT VAHAN DE KOGTHEN[1],

## ÉPISODE DE L'OCCUPATION ARABE EN ARMÉNIE,

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS DE L'ARMÉNIEN LITTÉRAL,
SUR L'ÉDITION DES RR. PP. MÉCHITARISTES,

PAR

M. J. A. GATTEYRIAS.

## AVERTISSEMENT.

La biographie de saint Vahan de Kogthĕn est due à un de ces nombreux hagiographes qui nous ont transmis, avec l'éloge des martyrs et des confesseurs, de précieux renseignements

[1] Le système orthographique qui a été suivi dans tout le cours de cet article pour la transcription des noms propres arméniens est celui dont M. Éd. Dulaurier a donné l'alphabet dans son avant-propos de la traduction de la Topographie de la Grande Arménie du P. Léonce Alishan (voir *Journal asiatique,* mai-juin 1869, 6ᵉ série, t. XIII, p. 389). Cependant, tout en regardant la prononciation occidentale comme la plus ancienne, j'ai mieux aimé dans certains cas suivre la prononciation orientale. Il est évident, en effet, que la monographie qui nous occupe a été écrite en Arménie au moment où la séparation des deux prononciations était un fait accompli depuis longtemps. L'auteur a donc dû, pour la transcription en arménien des noms arabes, par exemple, se servir de sa propre prononciation.

sur l'Arménie et les contrées voisines. A côté et au-dessous des historiens et des écrivains classiques, ces auteurs apporteraient un puissant secours à l'histoire des pays du Caucase et de l'Asie Mineure, si malheureusement, pour la plupart, ils n'étaient restés inconnus jusqu'à présent. Les savants Mĕchitaristes de Saint-Lazare de Venise ont cependant publié dans leur Petite bibliothèque historique arménienne[1] quelques-uns de ces actes des saints, et ont donné dans le douzième volume de cette collection deux textes relatifs à la vie et au martyre de saint Vahan. Le second de ces textes est très réduit et ne paraît être qu'une abréviation du premier, qui a été seul suivi pour cette traduction publiée aujourd'hui complète pour la première fois. Cet opuscule, écrit dans la langue littéraire, n'offre pas à l'interprétation de difficultés bien sérieuses dans son ensemble, mais certains endroits sont tellement altérés qu'on ne peut essayer d'en restituer le sens que par des conjectures appuyées sur l'étude du contexte. J'avais d'abord recherché dans les Djarĕndirs et Ménologes arméniens de la Bibliothèque nationale un manuscrit qui pût m'aider à rétablir les leçons vicieuses, mais mes recherches n'ont pas abouti, et je n'ai pu que signaler dans des notes les passages trop obscurs pour être interprétés d'une façon certaine. Il est regrettable que les doctes religieux de Saint-Lazare, dont les éditions des classiques sont si soignées, n'aient pas cru devoir donner, pour l'éclaircissement de ce texte, un plus grand nombre de notes, comme ils auraient certainement pu le faire grâce aux immenses ressources de leur bibliothèque, et à leur connaissance approfondie de l'histoire et de la langue arméniennes.

Saint Vahan de Kog̊thĕn est resté populaire en Arménie, et récemment encore il a donné lieu à une dissertation assez longue du P. Léonce Alishan dans un de ses deux volumes écrits en langue vulgaire et intitulés *Souvenirs d'Arménie*[2].

[1] 22 vol. petit in-24 publiés à Venise de 1853 à 1861.

[2] 2 vol. in-24. Venise, 1869.

Notre chroniqueur, au contraire, doit être contemporain des événements qu'il raconte, car bien qu'il se déclare indigne d'écrire la vie du saint martyr, et que par suite il ne se nomme pas, on peut préjuger cependant par un simple rapprochement des derniers chapitres de sa monographie qu'il est ce même moine qui accompagna son supérieur Abraham dans son pèlerinage au tombeau de saint Vahan. En effet, dans plusieurs endroits de son récit, il dit *nous* en parlant d'Abraham et de son compagnon, et parle de certains faits comme peut le faire seulement un témoin oculaire.

Cette composition, comme nous l'indique son titre, se divise en deux parties bien distinctes. La seconde est en effet consacrée tout entière aux actes et au martyre de Vahan, l'autre en est comme la préface et nous fait assister aux douloureux événements qui établirent la domination arabe en Arménie. L'auteur a peint son tableau avec les couleurs sombres qui conviennent à cette époque de ruines et de deuil, et le ton élégiaque de son récit est bien d'accord avec les faits qu'il rapporte.

La seconde partie, quoique absolument biographique, nous donne cependant de nombreux détails sur la condition des Arméniens sous l'empire arabe et les rapports que les évêques et les nobles du pays avaient avec leurs vainqueurs. On y rencontre aussi des renseignements chronologiques importants qui ont été mis à profit pour la détermination de l'ère dite des Arabes dans l'ouvrage intitulé *Chronologie arménienne technique et historique*[1], par M. Éd. Dulaurier, qui a donné aussi dans le même livre la traduction de tout le morceau historique placé au commencement de la vie de saint Vahan. Cette publication, du reste, a été entreprise sur les conseils de ce savant maître, et je lui dois ici l'expression de ma reconnaissance pour les encouragements et les bons avis qu'il m'a toujours prodigués.

J'ai essayé de donner en note, chaque fois que je l'ai pu,

[1] 1 vol. in-4°. Imprimerie impériale, 1859.

l'explication de tous les faits qui me paraissaient le mériter; mais pour cet ouvrage comme pour tous les autres écrits de la littérature arménienne, la lumière ne pourra être jetée sur tous les détails que lorsque les collections de manuscrits des monastères de l'Arménie nous auront livré les trésors qu'elles contiennent. Les bibliothèques de ce pays ont conservé en effet, outre les documents relatifs à l'Arménie, bien des fragments de traduction et peut-être des traductions complètes des auteurs grecs, et il serait à désirer, pour l'étude de la linguistique arménienne, que l'on pût arriver jusqu'à ces précieux dépôts pour les faire connaître à l'Europe savante. Pour ce qui est de mon interprétation, j'ai toujours essayé d'être clair en restant le plus près possible du texte, et en ne sacrifiant jamais l'exactitude à l'élégance du style.

I.

Voici que le glaive à deux tranchants est sorti nu du fourreau, tel qu'autrefois il apparut aux yeux du prophète plein de menaces dans ses lamentations. — Un glaive altéré de sang s'est levé contre nous du milieu du peuple d'Ismaël: il a retenti aux quatre coins de la terre comme le rugissement du lion, et comme les quatre vents qui frappent la mer, il a frappé toute l'étendue du pays. — Cette prophétie sans doute s'adressait à Israël, mais elle nous jette aussi le même cri, car si Jérusalem s'est écroulée jusque dans ses fondements, notre pays tout entier a été anéanti au milieu des ruines. Des peuples étrangers ont ravi ce qui faisait la beauté de notre sol, et l'indépendance, l'autorité et le pouvoir de nos satrapes ont croulé honteusement à terre. Autrefois, les petits enfants furent tués à coups de pierres, mais

nous, nous avons vu nos parents et nos enfants traînés ensemble en captivité. Aussi les lamentations de Jérémie sur les malheurs des mères sont venues s'appliquer véritablement à nous.

Certes, toi qui es grand et compatissant aux malheureux, toi que Dieu connut avant ta conception, qui as été sanctifié par la loi de vérité de notre Christ bien avant sa venue, qui fis descendre en toi-même le Saint-Esprit de sa citadelle de sagesse, tu as prophétisé comme le saint homme Abacuc. Maintenant, les chemins de Sion sont encore comme avant remplis de deuil pour nous, et l'éclat resplendissant des vases sacrés et des ornements sacerdotaux a été souillé et détruit. La joie des fêtes religieuses et la céleste allégresse des hymnes pieux des prêtres et des ministres du culte ont disparu en même temps. En un mot, notre pays a perdu toute sa beauté. C'est qu'un sombre ouragan de feu soufflé par le vent du midi a déchiré le voile[1] qui couvrait une vie délicieuse, et nous a arrachés à la liberté et à l'innocence qui illuminaient la retraite dont nous avait gratifiés, à la place du paradis, le bois vivifiant de la croix du Christ. Nous avons vu s'étendre un rideau sombre et impénétrable de ténèbres compactes et d'une noirceur horrible qui devait s'abattre sur toute la surface de la terre arménienne. C'est là ce qu'avait vu par

[1] En arménien առագաստն, littéralement « voile, rideau », et plus tard l'endroit où la nouvelle mariée attend son époux. De là le sens de « lit nuptial ». Voir Dulaurier, *Documents arméniens des Croisades*, Élégie sur la prise d'Édesse, p. 226, note 2.

avance dans une vision le bienheureux homme de Dieu favorisé du don de prophétie, saint Isaac, pasteur toujours vigilant à la garde de son troupeau humain, et évêque d'Arménie; c'est là ce qu'une autre vision avait révélé à notre premier patriarche semblable aux prophètes, au saint homme trois fois bienheureux Grégoire[1].

## II.

A l'époque de la domination des Arabes, arrivée après la mort du premier Mahomet, en l'an 85 de leur ère[2], et sous le règne d'Abd el-Melik, fils de Merwân, ils allumèrent un feu contre nous à l'insti-

[1] Saint Barthélemy et saint Thaddée furent les premiers apôtres de l'Arménie, mais ce fut véritablement saint Grégoire, surnommé l'Illuminateur, qui la convertit sous le règne de Tiridate. Il était fils d'Anag envoyé par Ardaschir, fondateur de la dynastie sassanide en Perse, pour tuer Khosrov, de la famille des Arsacides, qui marchait contre Ardaschir pour venger le meurtre de son parent Artaban. Par son père, Grégoire appartenait à la famille des Arsacides, et il représentait la branche des Sourên Bahlav, la troisième dans l'ordre de succession à l'empire de Perse, et qui se trouvait par cet éloignement même du trône toujours prête à favoriser les entreprises des ennemis des Arsacides régnants. Saint Grégoire mourut en 306, et son neuvième successeur fut saint Isaac, fils de saint Nersès le Grand. La vie et le récit de la vision de ce dernier ont été publiés dans le t. II de la Petite bibliothèque historique arménienne.

[2] Cette ère, dont se servent parfois les historiens arméniens, et qui diffère de l'année de l'hégire, est très variable et change suivant les auteurs. Elle varie entre les deux points extrêmes 60 et 74 de l'ère arménienne, mais les trois dates le plus habituellement suivies sont 62, 65 et 68 de l'ère arménienne. Voir Éd. Dulaurier, *Chronologie hist. et techn.*, p. 210 et suiv., et aussi 218 et suiv. Ce passage et quelques autres ont déjà été traduits par M. Éd. Dulaurier dans l'ouvrage précité, p. 238, 239, 240.

gation de Satan qui leur soufflait sa fureur. S'étant liés par serment, ils formèrent dans leur rage empoisonnée et mortelle un projet impie qui ajouta encore à tous nos maux précédents; car les soldats et les généraux, nos seigneurs et nos princes, les nobles et ceux qui étaient de race satrapale, enveloppés dans une destruction complète, furent exterminés dans des flots de sang.

Ils se hâtèrent d'envoyer de tous côtés des messagers chargés de semer promptement de fausses nouvelles, et de persuader aux chefs arméniens, par des discours et des promesses perfides, de se réunir tous en un même endroit; ils les comblèrent, de la part du khalife, de cadeaux et de présents, et en leur faisant une abondante distribution de tahégans[1], ils leur remirent les impôts de l'année. Par ruse et trahison, ils écartèrent ceux d'entre eux qui étaient armés, afin de se mettre en garde contre leurs glaives redoutables. « Vous n'êtes pas comme nous, leur disaient-ils, fermes dans vos serments. » Ils les cernèrent ensuite dans ce même endroit, et, après les avoir divisés, ils les mirent sous bonne garde, les uns dans la ville de Nakhdchavan, les autres dans le bourg de Hram[2]. Le chef de ces bandits, du nom

[1] Tahégan. C'est une pièce représentant le dixième d'une monnaie inconnue en or ou en argent. On trouve aussi la mention des tahégans dans les Assises d'Antioche, p. 31, ch. x, l. 4. 1 vol. in-4°, Venise, 1876.

[2] La ville de Nakhdchavan, dans le Vasbouragan, au nord de l'Araxe, avait son église sous l'invocation de saint Grégoire. Voir *Chronol. arm.*, p. 359, n° XIX. Le bourg de Hram ou Khram était

de Gacem, sectateur de Mahomet, était gouverneur d'Arménie par ordre d'Abd el-Melik.

Une fois les satrapes réunis dans les endroits ci-dessus désignés, ils les firent entrer dans la sainte église dont ils fermèrent les portes sur eux en disant: « Que personne ne sorte de cette grande assemblée, » et eux-mêmes, prenant secrètement leurs épées, parurent en armes, et se portant contre les portes, en bouchèrent les issues avec des amas de briques. Les prisonniers entonnèrent alors l'hymne des saints enfants dans la fournaise, puis le cantique des anges, exaltant avec les pasteurs celui qui est au-dessus des esprits célestes. En même temps, leurs persécuteurs arrachaient la toiture et y mettaient le feu en accumulant plus de matières combustibles qu'il n'y en avait dans la fournaise de Babylone. La crainte de l'autorité royale d'une part, de l'autre une légion de démons qui étaient entrés dans leurs corps, les rendaient furieux et les faisaient courir autour de l'édifice en agitant leurs glaives. Les pères avaient les entrailles déchirées de compassion pour leurs fils en voyant le feu tomber du haut du faîte et la flamme dévorer les vêtements de leurs enfants : dédaigneux de leurs souffrances, ils oubliaient leur propre mort tout aussi lamentable. Enfin, rendus égaux par le même sort, ils périrent tous jusqu'au dernier.

Pleure sur nous, saint élu de Dieu, toi qui as dit: « Ne m'envoie pas à leur assemblée, » car elle s'est

situé au sud-est de Nakhdchavan, au-dessus de l'Araxe. Il existe encore.

fermée sur toi comme un lieu sépulcral, et tes yeux ont versé pour nous des torrents de larmes. Que ta bouche s'ouvre à des prières d'intercession, puisque Dieu a rendu ta mort plus précieuse que toutes nos existences. Terre, lamente-toi, et vous, cieux, gémissez, réunissez vos pleurs, et joignez vos cris de détresse, car une nuée ténébreuse vient de s'abattre sur nous. Ne cherche plus, Jérémie, à rencontrer une foule gémissante, toi qui voulais voir des yeux ruisselants de pleurs, maintenant qu'une mer de larmes a fait couler ses flots sur notre pays.

Enfin ce terrible incendie sortit des matériaux amoncelés de main d'homme, la charpente s'embrasa et le toit fut en flammes. La fumée du feu tombait d'en haut avec des tisons ardents, et son odeur suffoquante et âcre fut le supplice qui apporta la délivrance à tous ces malheureux dont elle cachait la multitude restée sans secours d'en haut. Les continuelles actions de grâce des victimes ne cessèrent qu'avec leur dernier souffle, et leurs bourreaux se virent dès lors en sûreté contre la terreur qu'ils en avaient. Souvent en effet, des troupes nombreuses avaient été honteusement battues par une poignée de vaillants et nobles satrapes arméniens. Le fer fit aussi tomber la tête des plus illustres guerriers qu'ils suspendirent à des arbres, et c'est par là que s'acheva leur œuvre de sang.

III.

Les païens maudits envahirent ensuite toute la

contrée en fouillant les demeures des victimes : ils pillèrent tous les trésors du pays sans exception et se saisirent des maisons et des familles des cavaliers. Ils se servirent de ce prétexte après les avoir pris pour les emmener captifs à Nakhdchavan. Ceux que ces nouvelles frappaient d'épouvante et dont le cœur saignait pour notre patrie furent contraints de venir contempler le misérable sort des malheureux suspendus aux arbres. Le but des infidèles était non seulement d'inspirer la terreur à nos compatriotes, mais aussi de répandre par tout le monde la renommée de leur bravoure.

L'accomplissement de cet acte d'iniquité eut lieu la seizième année du règne d'Abd el-Melik, qui accabla l'Arménie de maux jusqu'au jour de sa mort. Les mêmes faits se reproduisirent quatre fois sur son ordre dans tous leurs détails. Après sa mort et la première année du règne de son fils Wĕlith qui était la cent cinquante-deuxième de l'ère arménienne[1], à l'époque de la fête de Pâques, on prit la foule des captifs pour les conduire dans la ville capitale de Tŏvin[2], où ils furent tenus en prison pendant toute la durée des chaleurs. A mon avis, le nombre des morts dépassa de beaucoup celui des survivants.

[1] L'an 152, année de l'ère arménienne, commença le 4 juin 703 et finit le 2 juin 704. Voir *Chronol. arm. tech. et histor.*

[2] Tĕvin, dans la province d'Ararat, fut la résidence des derniers rois Arsacides. Prise et ruinée par toutes les invasions, elle n'est plus aujourd'hui qu'un misérable bourg. Elle était située sur le Medzamòr, au nord d'Ardaschad et au sud d'Érivan, au sud-ouest du lac de Kegh'am, au nord de l'Araxe.

Quand arriva l'automne, ils furent tirés de prison et marqués au cou[1]. On les livra ensuite pour être emmenés en Syrie une fois comptés et enregistrés. Arrivés à Damas[2], les nobles furent gardés à la cour, les enfants livrés à un métier, et les autres dispersés en esclavage. Quant à ceux qui moururent sur la route, je ne sais s'ils furent confiés au tombeau ou s'ils restèrent gisants où ils étaient tombés.

## IV.

Au nombre de ceux qui parvinrent à Damas se trouvait un enfant du district de Kog'thĕn, fils de Khosrov[3], seigneur de Kog'thĕn[4]. Encore tout jeune et âgé d'environ quatre ans, il était d'un extérieur excessivement gracieux. Suivant un ordre royal, on le convertit de la vérité de nos grands mystères à l'erreur, et on lui fit renier les espérances de la vraie foi. Après cet acte, on l'appela Vahab, et lui, grandissant en âge et en science, était supérieur aux plus sages conseillers, un maître pour ses contemporains, et devenait scribe du divan royal. Et pendant que se succédèrent au trône Abd el-Melik, Wĕlith, son fils,

[1] On les marqua au cou, ou plutôt à l'épaule, comme autrefois on marquait les forçats chez nous.

[2] Damas était alors la capitale des Omeyyades.

[3] On ne sait rien sur ce Khosrov, sinon qu'il fut un de ceux que les Arabes firent périr dans les flammes.

[4] Le canton de Kog'thĕn se trouvait au nord de l'Araxe et du Vasbouragan, dont il était un des trente-sept districts. Il était limité à l'orient par le district de Nakhdchavan et au nord par la province de Siounik'.

et Soliman, frère de ce dernier, les Arabes tenaient familièrement ce propos, que Vahan était la preuve de la fausseté de notre foi.

Lorsque Omar monta sur le trône de l'empire arabe, Dieu inspira à son cœur le souvenir de l'injustice qui pesait sur les Arméniens. Il ordonna de rassembler les captifs avec grand soin, et quand ils furent réunis, il les délivra tous. On vit aussi venir à cette réunion Vahan, qu'ils avaient nommé Vahab. Il était alors profondément versé dans leurs sciences et leur loi, doué d'une éloquence solide et subtile, et connaissait son malheur. Ses paroles furent amères pour le grand Omar qui ne connaissait personne d'une sagesse égale à la sienne. Il lui demanda de produire des témoins, désireux que personne ne se présentât, et les Arméniens qui vinrent pour témoigner ne furent pas admis. L'obstination du khalife venait de l'utilité qu'il retirait du jeune homme; mais comme il veillait à la ferme exécution de ses ordres, et qu'il était d'une nature excellente, il ne dévia pas de sa route.

Il envoya des messagers à cheval en Mésopotamie auprès des inspecteurs des registres [1], s'opiniâtrant dans un désir dont l'accomplissement était empêché par la prévoyance divine. Les messagers trouvèrent

[1] C'est ainsi que je traduis *զննող գրոցն*, car cette phrase tout entière est incompréhensible dans le texte. J'ai supposé, d'après le passage où il est dit plus haut que les Arméniens furent comptés et enregistrés à Tĕvin, avant d'être envoyés à Damas, que ces inspecteurs étaient des employés chargés de vérifier la bonne tenue des registres du divan royal.

là quinze Arabes qui avaient bien connu cette époque et savaient qui était le bienheureux adolescent, puis ils revinrent faire à Omar le récit de leur témoignage. Omar en reconnut l'importance, et ne voulant pas employer la violence, il eut recours à la persuasion et aux douces paroles. « Ne nous quitte pas, mon enfant, lui disait-il, et si tu crois que quelque chose te manque, je te rendrai illustre dans mon empire et te comblerai d'honneurs, de distinctions et de richesses. » Mais le jeune homme, embrasé de l'esprit divin, n'était touché d'aucun désir terrestre et réfléchissait en lui-même profondément. Il répondit avec sagesse : « Mes pères, à l'époque de la domination des Perses, par les profits qu'ils ont faits avec l'arc et la lance, ont accru leur puissance plus que beaucoup de nobles de mon pays. Pour moi, j'ai été doublement partagé, puisque d'un côté je suis resté captif sous l'autorité de votre sagesse, et que de l'autre vous m'avez favorisé de votre amitié et promis des honneurs ; cependant il m'est impossible de rester ici. Mais puisque Dieu vous a touché de pitié et de compassion pour ma personne, donnez-moi la liberté, à moi qui vois les ruines innombrables dont est couvert le pays de mes ancêtres, où je parviendrai avec l'ordre qui m'aura fait votre gouverneur. »

V.

Ce sage discours acheva de vaincre l'obstination d'Omar, et un ordre écrit fixa le sort de Vahan d'une manière irrévocable. Il arriva dans le canton de

Kog'thĕn, son pays, et en devint gouverneur, selon le commandement royal. Comme la suite des événements nous le fait croire, grâce à ce rayon de lumière de la foi qui était dans son esprit, il demanda alors à Dieu de le sauver des mains des infidèles. En effet, quand il reçut bientôt la nouvelle de la mort d'Omar, il refusa de partir malgré un ordre formel et son propre avantage, déplorant cela comme un retour au temps de son enfance. Ses larmes lui faisaient comme une seconde piscine de baptême et se trouvaient en harmonie avec les pensées intimes de son cœur.

Dieu saint, notre Père, que ta grandeur n'éloigne pas de notre humilité, qui nous as donné ton Fils unique sur l'autel de la croix, et ton Saint-Esprit pour conduire sur la terre tes fidèles dans la voie de vérité, jette un regard sur mon cœur déchiré. Tu es notre seul maître, et ta miséricorde n'a jamais connu de limites. S'il te plaît de nous faire mourir, jamais non plus ton amour ne nous fera défaut, car tu ne comptes pas tes bienfaits.

Toutes les personnes qui le virent ainsi, l'esprit détaché de la terre, voulurent le retenir par l'amour dans leur pays, et le forcèrent à se marier pour qu'il ne les quittât pas alors sans laisser de postérité. Lui-même consentit à leurs désirs et prit pour femme la fille du seigneur de Siounik'[1]. Mais au fond de son

[1] Siounik' était une des provinces les plus considérables de l'Arménie. Les seigneurs de cette province, qui portaient le titre de princes, étaient de la famille des Orpélians et descendaient de Haïg, le père

cœur son amour de Dieu restait le même, et les grandeurs de ce monde ne le séduisaient pas. En lui-même, il se consacra au service de Dieu, et ouvertement il confessa le Christ, et que ce n'était pas la crainte qui l'avait fait vivre dans l'apostasie. Transgressant ensuite les lois du monde, il laissa toutes ses grandeurs, prit avec lui des provisions et vingt cavaliers et dirigea sa marche vers le pays des Grecs. Parvenu à la vallée de Vaïotz [1], il fit connaître son projet à son beau-père dans l'espoir que ses compagnons deviendraient ses auxiliaires pour terminer sa route. Ceux-ci, remplis de tristesse, exhalèrent comme des femmes les angoisses de leur cœur et lui dirent en versant des larmes : « Quand tu as pris possession de ton héritage, tu as été pour nous tous un grand sujet d'espérance, et maintenant que nous savons ton dessein, nous sommes pour toi des étrangers, et toi tu n'es pour nous ni vivant ni mort. » Ils s'assirent ensuite autour de lui, et avec des pleurs le supplièrent en disant : « Considère que cette vie nous est impossible. Ne nous quitte pas pour aller où tu désires. Partir avec toi, c'est aller vivre et mourir dans un pays étranger. Nous te supplions en versant des larmes intarissables. »

Quand le bienheureux entendit ces paroles, il

de la race arménienne. Ce district était borné à l'ouest par celui d'Ararad, à l'ouest par l'Artsakk', et au nord par le Koukhark'.

[1] La vallée de Vaïotz, en arménien *Vaïotz-tzor*, était un des cantons de la province de Siounik', et située dans une des parties les plus montagneuses de Karabag' qui couvre presque en entier les provinces de Siounik' et d'Artsakk'.

déplora de ne pouvoir surmonter cet obstacle, et de voir ses compagnons perdre la récompense céleste. Muni des armes du Saint-Esprit, il arriva rapidement en Géorgie avec le viatique de la foi. Il y avait des parents parmi les familles nobles, et il pensait que leur entremise l'aiderait à continuer sa route. Là son repentir s'accrut encore, et la nuit, sans prendre de repos, il implorait le secours de Dieu par les prières et les veilles. Après avoir attendu un an environ, il retourna en Arménie, dans le canton d'Arakatsod[1], mais ses cavaliers, accablés de chagrin, éloignèrent de lui leur concours. Il y avait là aussi des seigneurs de son canton qui étaient des nobles, ses voisins, et qui prirent la résolution de le chasser afin de rester les maîtres du pays, en le faisant aller à la ville où le roi résidait. Ne trouvant pas leurs propres forces suffisantes, ils mirent dans leur confidence le gouverneur et le catholicos. A mon sens, le démon qui s'acharne après tout fit naître soudain dans leur esprit ce mauvais dessein et sema la crainte parmi les généraux et les évêques chrétiens à ce point qu'ils disaient : « Qu'il parte, qu'il s'éloigne pour ne pas devenir ni pour nous ni pour personne un sujet de ruine. » De cette façon, le démon croyait qu'il pourrait peut-être, par l'apostasie, ravir le bienheureux au Christ.

Le saint était encore plus tourmenté par ses persécuteurs que par le démon, et il restait sans pro-

[1] Le canton d'Arakatsod se trouve dans la province d'Ararad, au nord-ouest de Vag'arschabad.

tecteur et sans secours. Un seul de ses amis lui restait fidèle, mais le démon ne l'oubliait pas et lui disait : « Comme je marche après mes compagnons, donne-moi ton cheval et ton épée, et je ne te livrerai pas à ceux qui veulent ton sang. » Il ne se laissa pas tromper par cette ruse et suivit volontairement Vahan. Celui-ci, après avoir attendu quelque temps la pension attribuée par une convention antérieure à sa femme, la renvoya chez son père et se trouva sans rien. Il partit ceint des armes de la foi, et en marchant il arriva à la ville de Vag'arschabad[1] où il trouva le catholicos qui lui dit : « Éloigne-toi, va quelque part au désert[2], pour ne pas nuire aux autres. »

Devenu un inconnu pour tous, il avançait à grand' peine, accablé de fatigue; ses forces s'épuisaient et il tombait à terre, quand il vit venir un voyageur sur une monture rapide. Il regarda s'il n'avait rien sur lui, et ne voyant que l'anneau d'or où était son sceau, il le retira et le donna à cet homme en disant : « Indique-moi le désert quelque part. » Ces paroles étaient du reste en harmonie avec les pensées de son esprit. Seigneur qui es sans haine, tu as été vendu

[1] Vag'arschabad est actuellement Edchmiadzin, résidence du catholicos arménien. Le catholicos qui siégeait alors était David Ier, né Aramouk', dans le pays de Godaïk'.

[2] Les religieux qui allaient au désert, c'est-à-dire vivre en ermites, étaient placés sous la surveillance d'un directeur. Cet usage était un emprunt fait à la Thébaïde. D'autres parfois allaient vivre absolument seuls de la vie contemplative, et dans ce cas on trouve plusieurs pères de l'Église arménienne.

avec Joseph; ta robe a été trempée dans le sang d'un agneau, déchirée comme par la dent des bêtes, et tes frères ont fait couler les larmes de ton père. Tu as sauvé Daniel et les saints enfants dans la fournaise; Dieu immuable, oublie que j'ai péché contre toi, car ton amour pour les hommes est inépuisable. Délivre-moi de l'amertume des angoisses et de l'affliction.

On approchait alors de la grande fête de Pâques, quand il entra dans la vie religieuse, où il resta six ans. Il y reçut le baptême de ses larmes, et son esprit, qui conversait avec Dieu, était comme des lèvres immobiles et s'imprégnait de la sagesse d'en haut. Mais le démon, ami du mal, toujours prêt à jeter le trouble dans notre esprit, sema l'épouvante parmi les religieux. Il pactisait avec une princesse des environs qui vint au désert en disant: « Qu'il parte, qu'il s'éloigne pour ne pas devenir ni pour vous ni pour personne un sujet de ruine. » Il s'éloigna en louant le Seigneur et en disant: « Quand les maux de la guerre se sont levés, j'ai eu confiance en toi, et dans les endroits remplis de ténèbres menaçantes, tu m'as armé contre la crainte de la mort. N'éloigne pas de moi l'arbre et le bois vivifiant de ta sainte croix, car je suis déchiré par la dent des loups: comme celui qui à Jéricho tomba aux mains des brigands, ne me laisse pas à demi mort, car j'ai besoin de bandes et d'une aumône d'huile. »

Il partit et arriva au désert dans un endroit inconnu et presque inhabité, où il passa l'année jusqu'à l'automne, couvert seulement d'une tunique

et d'un manteau, mais fortifié par une constance inébranlable. Comme les cerfs violemment altérés qui recherchent l'eau des fontaines, ainsi il était altéré de l'amour de Dieu, et il se complaisait à faire sa nourriture de ses larmes comme le saint David. A partir de ce moment, il rejeta loin de lui toute joie mondaine, et détaché de son corps terrestre, il s'envola dans un monde immatériel, loin de notre ennemi Satan.

Il forma le projet de partir et d'aller à la résidence du khalife des Arabes, puisant en lui-même sa propre hardiesse pour la cause de la foi. Les saintes Écritures lui étaient alors tout à fait familières, et en toutes circonstances il agissait suivant l'inspiration divine du Saint-Esprit, comme un docteur dans le temple. Il était aussi profondément versé dans les récits fabuleux des Arabes. Il allait au-devant de la mort non par témérité, mais pour trouver une confirmation de la vérité de sa foi et arracher les païens à leurs erreurs. «Car, disait le saint, mon esprit n'était pas formé quand je les ai écoutés, mais devant moi apparaissaient la vérité et le mensonge, et maintenant je sais comprendre les faits et les paroles. Si dans leurs violences ils me martyrisent, et qu'à mon égard ils ne gardent pas la justice, je ne serai point affligé. Le Christ est mort pour moi, et je suis prêt à le lui rendre au décuple avec joie. Je demande outrage pour outrage, tourment pour tourment, des chaînes pour ses chaînes, pour son tribunal un tribunal, au lieu de faux témoins, des

témoins véridiques qui attesteront que je suis chrétien, et une passion pour sa passion. Sans l'aide du Cyrénéen, je porterai seul ma croix et j'aurai le flanc percé non par une lance, mais par un glaive. Avec la même ardeur que saint Paul, j'accablerai ainsi mon corps des souffrances qui ont manqué au Christ, pourvu que Dieu veuille m'en rendre digne. »

Quelques personnes voulurent l'empêcher d'accomplir son dessein, mais leurs avis lui étaient désagréables, tandis que les exhortations des religieux entraient dans ses oreilles et l'encourageaient sans cesse. Quand arriva le moment de son départ, le bruit se répandit que le supérieur d'un monastère, nommé Hovahnnès, avait disposé une bête de transport et un manteau pour les besoins de sa route, car les religieux le considéraient comme leur frère dans l'amour de Dieu. Le supérieur engagea aussi un des plus jeunes moines à partir à sa place pour servir le saint, et les quatre années que celui-ci passa au milieu de souffrances toujours renouvelées lui méritèrent l'amour de Dieu au point d'avoir trois fois une vision merveilleuse que je suis impuissant à redire. C'est celle dont le disciple de Tarse disait en parlant de lui-même qu'il avait vu une lumière sans entendre de voix, et que chacune de ces deux choses était incompréhensible. Il m'est donc aussi impossible de le raconter que de voir par les yeux notre Seigneur lui-même et de l'entendre. Ne crains pas, car je suis avec toi et rendrai ta parole invincible, et tu seras placé devant les saints au premier rang.

L'époque de la fête de la sainte croix arrivée, il entra avec de grandes marques de repentir dans l'église de Dieu. Un religieux du couvent de Maq'énots[1], nommé Salomon, lui donna le livre de la consolation et un vêtement pour faire sa route. Le bienheureux, au milieu des larmes abondantes d'une foule nombreuse, partit par le chemin dont on ne revient pas, comme le prédicateur de l'univers lorsqu'il se rendit à Rome. En cheminant, il arriva dans le canton de Pĕznouni[2], à un bourg appelé Artzké[3], puis à un ermitage du nom d'Iéraschkhavor[4] au pied du Masios, ermitage dont le directeur était un père appelé Ardavazt, et qui, comme Abraham, le reçut affectueusement pendant trois jours et lui fournit à son départ des provisions nécessaires pour la route. C'est ainsi que Dieu accomplissait en sa faveur ce prodige de laisser après son passage tous les cœurs pleins d'amour pour lui, et il allait grandissant en renommée.

Beaucoup de cavaliers, de retour de la guerre

[1] Le couvent de Maq'énots était situé dans le canton de Kegarq'ounik', la province de Siounik', et à l'orient du lac de Sévan.

[2] Le canton de Pĕznouni se trouve dans la province de Douroupéran, au sud des montagnes appelées aujourd'hui Siph'an Dag'.

[3] Ce bourg se trouve sur les bords du lac de Van, sur les limites du canton de Pĕznouni et de celui des Khorkhorouni.

[4] Je n'ai pu identifier cet endroit que je ne trouve mentionné nulle part. Le texte, du reste, indique à peu près sa position en disant qu'il se trouvait au pied du Masios. Or cette montagne, qu'il ne faut pas confondre avec le Masis de l'Ararad, est aujourd'hui le Karadja Dag', entre Diarbékir et Édesse. C'est donc bien le chemin suivi par Vahan, puisqu'un peu plus loin nous le retrouvons à Édesse.

dans le nord, arrivaient par troupes derrière lui et l'atteignirent. Ils discutaient avec lui, mais sans pouvoir résister, car il parlait sous l'inspiration des livres divins en exposant la vérité du Christ qui est le fils de Dieu.

A son arrivée dans la ville métropole d'Ourha [1], il alla se prosterner devant l'image du Sauveur [2] et demander pardon pour son enfance passée dans l'égarement. De là il se rendit à Calinique [3] où il passa l'Euphrate, puis achevant sa route à grand'peine, il arriva à Roudzaph' [4], alors résidence d'Hescham, khalife des Arabes. Là il renvoya à son monastère le jeune homme qui était avec lui, et resta quelques jours hors de la ville, se demandant où il trouverait quelqu'un qui l'introduirait dans la demeure royale.

## VI.

A mon avis, le démon allait alors de tous côtés, disant à ceux qui partageaient ses pensées : « Si je détache cet homme du Christ, je le plongerai dans l'enfer ; mais c'est à vous, mes frères, de travailler à

[1] Ourha, aujourd'hui Orfa, est l'ancienne Édesse, métropole de l'Osrohène.

[2] Cette image du Sauveur, après avoir passé par Constantinople, est arrivée à Gênes où elle est encore.

[3] Calinique, aujourd'hui Rakka, sur l'Euphrate, au sud-est d'Alep, dans la Mésopotamie assyrienne.

[4] Roudzaph', d'après un ménologe cité par les éditeurs dans une note, serait près des frontières de Damas, entre Hamah et Homs, et sur l'Oronte. Elle est aujourd'hui détruite, et elle aurait alors été la résidence d'Hescham.

ma place et de venir à mon aide, car il m'a fort découragé.» Alors la foule des conseillers royaux alla environner le saint en lui disant : « Ne va pas t'égarer de la joie dans la tristesse, prends en toi-même ta propre gloire et souviens-toi de notre prophète qui nous a donné l'empire du monde, et nous réserve dans le paradis des plaisirs qui nous sont destinés, tandis que votre Christ, que les Juifs ont crucifié, n'a cessé de semer la mort parmi vous. »

Mais le saint, fortifié par le Saint-Esprit, leur répondait: « Ceux qui me parlent par votre bouche sont comme les Gergesséens[1] qui, laissant leurs pourceaux, voulurent devenir princes et furent engloutis dans l'immensité des flots de leur mer. Vos paroles sont mortes en vous avec les vains conseils de votre méchanceté. » Vaincus par lui, ils étaient scandalisés suivant leur coutume.

Le saint, mettant sa confiance en Dieu, alla trouver le chef des scribes qui avait été son maître autrefois, et s'ouvrit à lui de son dessein. « Pour moi-même, lui dit-il, par suite d'une espérance véritable, je suis sans crainte, et je te prie seulement de me dire quelles sont les dispositions du prince des émirs. » Le chef des scribes lui fit voir quelle était sa témérité et le mépris qu'il avait pour leur foi, en le réprimandant avec de durs reproches. Il lui montra non pas la mort au milieu des tourments, mais le risque qu'il courait de ne pouvoir les endurer, pour devenir

[1] Un des peuples qui furent chassés par les Israélites de la terre de Chanaan. Leur territoire était à l'est de la mer Morte.

ensuite la pâture des oiseaux de proie, et un éternel sujet de plainte pour les chrétiens. La joie qui inondait le cœur de Vahan illumina son visage, car ce sort n'avait pour lui rien de fâcheux. Lorsque le chef des scribes le vit ainsi, il se mit à le supplier et à lui promettre des présents tirés du trésor royal s'il se laissait seulement convaincre. Après l'avoir instamment conjuré, il lui offrit trente drachmes; mais ce fut en vain, car Vahan les prit à cause de ses supplications, mais en sa présence il les distribua aux pauvres, tandis que lui-même restait en plein air pendant un hiver glacial, presque sans vêtements et sans nourriture comme un être incorporel.

Il alla trouver ensuite un seigneur qui avait sous sa direction la garde des portes; mais cet homme, en proie à une frayeur indicible, refusa d'aller exposer son affaire, en disant : « Mes oreilles ne peuvent écouter ce discours, car tes paroles sont mortelles, et ce serait la persécution pour moi et la mort pour toi. Pars, va loin d'ici, pour ne pas faire lever le glaive contre toi ni contre personne. » Il ne parut pas au saint que ce conseil fût agréable au Seigneur, car c'était fuir lâchement du combat, et comme il ne voyait aucune issue à son entreprise, il se prosterna devant Dieu. Et nous avons trouvé dans un livre que la prière qu'il prononça fut telle :

« Fils unique de Dieu qui as été appelé le pasteur de la brebis égarée et l'as mise sur tes épaules après l'avoir retrouvée, toi qui as ouvert les bras pour accueillir tout l'univers, ne me refuse pas ton aide

dans ce pays étranger, efface mes fautes par ton sang et ton corps vivifiants, toi qui es la manne de la vie éternelle, et qui es descendu du ciel pour nous apporter le pain céleste. Jésus Sauveur du monde, par la volonté de ton Père, du Saint-Esprit et la tienne, tu as été immolé pour nous et tu es devenu notre guide dans le chemin de la vie. Vous qui êtes saints, Père, Fils et Saint-Esprit, nous confessons que vous êtes une Trinité, un seul Dieu, une seule Personne et trois Individualités. Vous êtes loin de tous et près de chacun de nous. Que votre gloire soit éternelle. Amen. »

Après cette prière suppliante, il se rendit auprès du chef des bourreaux, qu'on nommait Qarsch, et qui était prince de Hamah[1]. Ce dernier, en écoutant son récit, lui devint favorable et accepta de porter sa lettre au tyran. En la lisant, Hescham admira la beauté des caractères et la justesse dans le choix des expressions; puis il donna l'ordre d'amener Vahan en sa présence. Il le considéra et lui dit doucement: « Pourquoi, Vahan, te présentes-tu avec ces misérables vêtements indignes de ta gloire? As-tu pu en Arménie descendre à cet état? » Le saint répondit en ces termes: « Mon Dieu a humilié sa propre personne au point de prendre la figure d'un serviteur, de s'abaisser jusqu'à la pauvreté à cause de nous et de subir la mort sur une croix; je supporterai donc pour lui des souffrances pareilles à celles qu'il a supportées pour nous, et je ne les fuirai pas. » Le tyran lui dit alors:

[1] Hamah, sur l'Oronte, au sud-est de Laodicée.

« Les méchants démons[1] des montagnes couvertes de glace d'Arménie t'ont bien abusé et te poussent maintenant à tenir ce langage insensé. » Le martyr répondit : « La religion que j'ai autrefois reçue de vous, je l'ai arrachée de mon âme, et comme les ténèbres s'enfuient devant la lumière, ainsi votre foi s'est enfuie de mon esprit. » Son juge lui dit : « Les sages de votre loi prétendent que les esprits déchus sont devenus les mauvais génies des autres; et c'est vrai, car ils vous tourmentent ici-bas et où vous espérez aller. Homme qui hais le bien, tu ressembles aux insensés et tu rejettes loin de toi la gloire de ta vie. »

Il ordonna alors à ses trésoriers d'étaler devant Vahan des objets précieux d'or ou d'argent et des vêtements de soie les plus variés, puis il ajouta : « Homme plein de malice et de méchanceté, prends tous ces biens, des serviteurs, des esclaves, des chevaux, des mulets, des chameaux, et je te donnerai encore un gouvernement, soit ici, soit à Kog'thĕn, ta principauté. Considère que notre prophète nous a donné en ce monde un grand empire et nous réserve là-haut les délices d'un paradis préparé pour nous. » Le saint fit cette réponse : « Depuis longtemps je connais tes conseils perfides, fourbes et astucieux, je sais que par ton adresse beaucoup de gens ont été entraînés dans l'abîme de perdition et sont devenus tes compagnons pour l'enfer. Tu as effrayé les uns par des menaces et séduit les autres par des paroles

[1] Hescham doit faire ici allusion aux croyances populaires arméniennes, qui nous sont presque inconnues.

douces et flatteuses, d'autres ont été comblés de biens futiles et faux et de richesses périssables. Tu en as trompé un grand nombre en leur promettant la vie éternelle et les joies du paradis, et toujours ton habileté et ta perfidie ont été employées à faire sortir de la voie large les esprits vacillants et à les précipiter en retour dans le gouffre de perdition. A ceux-là je fais cette promesse qu'ils seront éternellement tourmentés par les flammes de l'enfer. Mais moi, le serviteur de Dieu, je ne succomberai pas sous tes ruses malicieuses, car je suis protégé par la crainte de Dieu, muni de la connaissance des Saintes Écritures et des préceptes du Christ, qui me gardent et que je sais mieux que vous la fausseté de vos fables. C'est pourquoi (*ici une lacune dans le texte*) celui qui est votre chef (*autre lacune*) et que vous appelez votre prophète est mort, et ses ossements reposent au tombeau dans votre pays. C'est celui-là que tu mets à côté de Dieu et que tu appelles le maître du ciel, tandis que moi je ne vois en lui que le messager ou la parole de votre égarement. Accorde-moi ce seul bienfait, permets aux chrétiens le libre exercice de leur religion, et à moi la libre pratique de ma loi. Accorde-moi aussi de remettre mon district entre tes mains, car je suis destiné à le quitter comme tous les autres hommes. Où donc est maintenant la domination de ton père sur l'univers, où est l'empire de tes frères? et toi-même, lorsque les ombres de la mort t'envelopperont en moins d'une minute, ne leur succéderas-tu pas pareillement?»

Le tyran, en proie à une violente colère, ordonna alors de l'entraîner dehors et de le jeter en prison, avec les fers aux pieds. Tandis qu'on le conduisait à la prison, il demanda qu'on lui mît les fers aux deux pieds, et ses gardes, étonnés de ses dispositions et de son courage, se rendirent à son désir.

Des messagers furent aussitôt expédiés en toute hâte auprès de Merwan [1], qui était alors en Mésopotamie, pour lui demander des renseignements précis sur le saint. Ils reçurent des instructions détaillées et revinrent avec promptitude vers le prince des émirs. Pendant ce temps, Vahan resta huit jours en prison, sans prendre aucun souci des agréments de son corps, les yeux toujours vigilants, sans fermer ses paupières au sommeil, employant son repos à s'élever des pensées terrestres vers le ciel, afin que le Saint-Esprit lui donnât la force de devenir le compagnon du Christ. Chaque jour le tyran envoyait un docteur de leur foi discuter avec lui afin d'arriver à le vaincre par leurs livres; mais eux-mêmes étaient vaincus, et ils revenaient vers le prince en disant: « Personne ne peut entendre ce qu'il dit, et dans ses discours sa parole sort comme un glaive du fourreau. » Le prince donne alors l'ordre de ne dévoiler son projet à personne.

Il vint aussi dans la prison un personnage nommé Jacob qui suivait la vraie loi, et qui dit au saint: « A ton dernier jour, je t'apporterai le viatique du corps

[1] Ce Merwan fut le pacificateur de l'Arménie et devint plus tard khalife.

et du sang, pour ton salut dans le Christ, car j'appartiens à l'ordre sacerdotal. » Celui-ci lui répondit : « Je serai baptisé dans mon sang, et ce dernier calice épuisé, je sortirai du monde. » Lorsque arriva la fête appelée le dimanche des Rameaux, qui est un jour solennel, il le consacra au Seigneur par la méditation. Il dit ensuite au chef des geôliers : « Je te quitterai en paix à ma sortie de ce monde, car tu m'as accueilli avec compassion. » Cet homme étonné lui répondit : « Que veux-tu dire par là? si pour autre chose je ne pouvais rien faire, j'aurais voulu du moins te venir en aide dans ta captivité en te procurant des vêtements et du mobilier, s'il eût pu en être ainsi; car pour toi, adoucir les maux de ton corps aurait été un malheur. Tu paraissais heureux, non seulement le jour, mais même la nuit, comme si tu avais été dans un lieu céleste. D'ailleurs, je n'ai jamais entendu parler à personne d'un renoncement pareil au tien. » Le bienheureux le remercia et ajouta : « Le distributeur des biens n'est pas loin, et voilà que ceux qui étaient caducs partent et s'éloignent de moi. »

VII.

Le lendemain, les messagers envoyés vers le gouverneur du nord, revenus rapidement à cheval, firent le récit exact de ce qu'ils avaient appris sur le compte de Vahan. Ils dirent qu'il était versé dans la science, de bonne famille, et qu'il n'avait d'autre mal que d'être un dissident. Le prince des émirs ordonna

d'amener le bienheureux en sa présence, présumant qu'il serait abattu par les fatigues de sa captivité et les douleurs causées par ses fers. Il l'interrogea en ces termes : Es-tu revenu de ton égarement à la vérité que tu as connue parmi nous dans ton enfance, par la pratique de l'étude, ou bien persistes-tu à rester dans le même endurcissement? » Le saint répondit : « Il n'est pas digne de la vérité de dire ce qui n'est pas et d'appeler la lumière ténèbres, et les ténèbres lumière. Maintenant fais de moi à ta volonté. »

Le khalife lui dit : « Un homme élevé en dignité s'est assuré par des informations absolument véridiques prises sur toi et tes compatriotes que ces derniers étaient des gens sages et que, s'ils s'obstinaient à suivre un culte étranger, du moins ils étaient stables dans leur conduite. Toi, au contraire, tu as donné un exemple dangereux pour nous, car d'autres, en t'imitant, tomberaient aussi dans la rébellion. Tu ne mérites donc pas qu'on agisse avec bonté à ton égard. En effet, tu as semé partout des discours qui pénétraient dans les oreilles de tes auditeurs pour les entraîner dans l'erreur. Cela aurait pu trouver grâce non auprès des tiens, mais auprès de nous, si par ton audace tu n'avais perdu ton droit à notre indulgence. »

Alors, d'un accord unanime, tous ceux qui siégeaient autour du prince s'écrièrent qu'il fallait sans délai et promptement ôter la vie au saint, car ils agissaient sous l'inspiration de l'esprit malin. Le prince

des émirs, changeant alors de couleur, donna l'ordre d'entraîner Vahan au dehors et de le mettre à mort. Celui-ci partit toujours calme et le visage joyeux en récitant le psaume : « Seigneur, j'ai élevé les yeux de mon âme, et comme un serviteur dont les yeux sont tournés vers la main du maître, de même j'ai jeté vers toi le regard de mon esprit. » Il continua ainsi le psaume jusque vers le lieu du supplice, en disant : « Ma faiblesse a échappé à leurs embûches. » Hescham fit alors appeler le chef des bourreaux et lui dit : « Va, emmène-le hors de la ville et apaise-le : peut-être se convertira-t-il. Sinon, effraye-le en le menaçant de ton épée, et reste à ses côtés en lui disant de ne pas mourir inutilement. »

Derrière eux suivait à distance la foule des chrétiens qui manifestaient leur affliction et leur attendrissement par des torrents de larmes. Parvenu au lieu de l'exécution, le saint fut transporté de joie et éleva ses mains au ciel en disant : « Je t'implore, toi qui as écouté mes soupirs de chaque jour et exaucé mes vœux en me délivrant des liens par la mort de tes saints martyrs, et qui m'as rendu digne de mourir pour ton grand nom. Ne nous oublie pas, Seigneur, pour que nous puissions mourir tous les jours pour toi, et rejette à ta gauche en les couvrant de honte ceux qui s'enorgueillissent d'eux-mêmes et sont attachés au monde, les insensés, et ceux qui ont choisi les plaisirs voluptueux. Couvre de ta protection les enfants de la Sainte Église immaculée, sur le rocher inébranlable de la foi, et à ta seconde venue rends-

les dignes d'aller au-devant de toi par le chemin du paradis jusque dans la tente céleste comme le fils de la lumière pour glorifier le Père, le Fils et le Saint-Esprit maintenant et toujours dans l'éternité. Amen. »

Le chef des bourreaux, transporté de colère, s'écria alors : « Tu n'as pas voulu écouter mes paroles ; eh bien, le moment est venu d'exécuter les ordres que j'ai à ton sujet. » Le saint lui répondit par ces mots : « Si par hasard vous avez coutume de mépriser les ordres de vos supérieurs, pour moi il m'est impossible de transgresser le commandement de mon roi céleste. » Alors le chef des bourreaux le saisit, et tirant son glaive le fit étinceler et en frappa un peu le saint suivant l'ordre du roi, puis le lui montra sanglant sans parvenir à l'effrayer. Il lui dit une seconde fois : « Que veux-tu que je fasse? » Le saint répondit : « Fais à ta volonté, » et il se tut. L'exécuteur lui dit encore : « Malheureux, voici qu'est arrivé pour toi le jour de l'amertume ou bien d'une seconde vie. Pourquoi donc ne choisis-tu pas la vie et aimes-tu mieux la mort? » Le saint lui dit : « J'ai choisi la mort pour le Christ plutôt qu'une vie périssable. »

L'exécuteur lui fit alors tendre le cou devant lui, et, levant son glaive, lui trancha la tête, puis il se retira et partit immédiatement.

C'est ainsi que fut mis à mort le saint martyr du Christ, le grand et bienheureux Vahan, le 17 du mois de mars, pendant la semaine du carême de Pâques, le lundi, à la neuvième heure du jour, et le 27 du mois de maréri.

## VIII.

Il y avait là des familiers du roi qui entendirent et virent tout, comme ils virent aussi s'épancher et se réunir en un même endroit le sang du confesseur du Christ. Spectateurs des prodiges qui s'étaient accomplis au moment de son exécution, ils racontèrent que son visage était illuminé d'un merveilleux éclat.

Les chrétiens qui se disposaient à recueillir ses restes n'osèrent pas approcher, et le saint fut jeté dans un lieu réservé aux suppliciés, et où les chiens avaient l'habitude de venir. Lorsque arriva la nuit, ils accoururent avec hâte, et firent un cercle en s'échelonnant de loin en loin comme des sentinelles de nuit; mais tout à coup ils prirent la fuite en se déchirant mutuellement avec leurs crocs.

Le lendemain, et je ne sais si ce fut à la suite d'une vision nocturne ou de tout autre prodige effrayant qui arriva, le chef des eunuques sortit du palais et prononça ces paroles: « S'il se trouve ici un chrétien, qu'il s'avance et aille enlever le corps pour l'ensevelir suivant sa loi. » Des chrétiens s'avancèrent en manifestant leur crainte et leur frayeur. « Vous ne commettrez pas, leur dit-il, d'acte séditieux, et vous pouvez l'emporter en paix. » Dès que cette nouvelle se fut répandue, une foule de chrétiens se réunirent et allèrent recueillir le glorieux sang du champion triomphant du Christ; ils enlevèrent la terre en

faisant un fossé à la place, tandis que dans l'ardeur de leur amour des rivalités s'élevaient entre eux. Il y avait là des Grecs, des Jacobites, et une foule de Nestoriens, hommes et femmes, qui, après avoir pris les restes du sang et des vêtements, finirent par s'apaiser. Pour ce qu'il fallait faire du saint corps, leur opinion fut unanime, et ils dirent : « Il y a un endroit appelé le cimetière des étrangers, portons-y le martyr pour qu'il y repose. » Après qu'ils l'eurent transporté et enseveli à cet endroit, ils mirent sur le tombeau, pour le recouvrir, une pierre carrée, taillée grossièrement dans le roc, puis ils retournèrent chacun chez eux. Dans la suite, cette opinion s'établit que personne ne fut assez audacieux pour enlever le précieux corps.

Il y avait alors un certain intendant royal, adorateur du vrai Dieu, Grec d'origine, et du nom de Théophile. Les Arabes l'appelaient Abou Stéphane. Il se concerta avec quatre hommes pour ravir le précieux trésor, après avoir fait faire secrètement un grand coffre. A la chute du jour, ces quatre hommes partirent, prirent le corps dans le tombeau, le placèrent dans le coffre et le rapportèrent à Théophile qui le cacha dans sa chambre. La même nuit, une vision apparut à un des évêques de la ville qui, au lever du soleil, fit venir ceux qui avaient enlevé le corps et leur fit, d'après l'apparition, le récit de ce qu'ils avaient exécuté en secret. Comme la disparition du corps restait inexpliquée, on fit courir le bruit que des marchands l'avaient dérobé en descendant

vers Balbek[1] en Palestine. Mais la vérité, qui ne peut être cachée, devint évidente pour ceux qui doutaient.

Il se trouva aussi un malade sur le point de mourir, qui dans un songe vit des personnages qui lui dirent : « Hâte-toi d'aller visiter au cimetière le tombeau de Vahan, cet homme admirable, et par sa protection tu vivras. » Dans le même instant, après avoir raconté sa vision, il se fit transporter à l'endroit désigné, et revint en pleine santé chez lui. Quand les chrétiens virent ces prodiges, ils s'exhortèrent à la hardiesse en l'honneur du saint, et se mirent à lui élever une chapelle dont la construction n'exigeait que peu de travail et qu'ils placèrent près du palais royal. Or un de ceux qui avaient enlevé le corps du saint, se trouvant être contre-maître, tomba à terre d'un endroit très élevé, et jeta un grand cri en disant à haute voix : « Secours-moi, saint Vahan ! » Arrivé à terre, il se trouva sur ses pieds, et ceux qui le virent et l'entendirent lorsqu'il tombait, le virent à terre debout. Et cet homme disait : « J'ai vu un prodige qui m'a rempli d'étonnement; le saint s'est présenté à moi en me soutenant, et je pense que j'ai touché de la main celui qui n'est pas auprès de moi. Et maintenant voici que je suis sauf et hors de tout danger. »

Quand les chrétiens eurent été témoins de tous ces miracles, ils ne craignirent plus et construisirent une belle église avec une chapelle consacrée au mar-

[1] Balbek est située dans la vallée du Liban et de l'Anti-Liban, au nord de Damas.

tyr, afin de pouvoir déposer son corps non dans l'église, mais dans la chapelle. Ils ensevelirent les restes du corps du côté nord de cette sainte chapelle, qu'ils ornèrent de briques cuites et qu'ils blanchirent à la chaux. On l'éclaira avec des lampes et on la para d'autres ornements. Désormais une foule de malades et d'infirmes y trouvèrent la guérison, et le bruit s'en répandit de tous côtés. Et ceux qui venaient du pays environnant ou de la cour se prosternaient devant le saint martyr et adoraient la sainte Trinité.

## IX.

Ces événements s'accomplissaient au temps du prince des émirs Hescham, dans la région en deçà de l'Euphrate, où se trouve la ville de Rouzaph[c].

Sept ans plus tard, le supérieur d'une communauté religieuse, Abraham, qui est le même qu'Ardavazt, prit avec lui quelques-uns de ses frères en religion et descendit en Syrie, où il arriva à Calinique. Dans cette ville, il fut logé dans un monastère nommé Derman Zakq[c]ê, où on nous reçut très amicalement et où on nous conseilla de nous diriger avec une extrême prudence vers le but de notre voyage, pour ne pas tomber dans un parti d'ennemis qui nous feraient subir des outrages ou la mort. Alors le supérieur, laissant là ses compagnons et sa bête de somme, ne prit qu'un frère avec lui et arriva le matin au lever de l'aurore sur le lieu du supplice, après avoir marché un jour et une nuit avec de grandes fatigues. Il entra dans la chapelle martyrale

du saint confesseur et offrit au Christ son adoration et ses prières. Théophile, qu'on appelait aussi Abou Stéphane, vint au-devant de nous, nous accueillit avec beaucoup d'amitié et de tendresse et nous fit reposer. Ce fut par son entremise que Dieu nous fit parvenir auprès du saint. Nous allâmes adorer le Seigneur dans la chapelle de saint Sarkis, et nous vîmes l'évêque, qui était un homme ami de la vérité et craignant Dieu. Il nous accueillit très affectueusement et avec un grand étonnement. Nous fîmes ensuite appeler tous les doctes personnages qui se trouvaient à la porte royale et ceux qui étaient bien informés sur le martyre du saint. Ils nous renseignèrent d'une façon certaine et nous donnèrent en langue grecque le récit du martyre du courageux confesseur.

Après avoir fait à l'évêque et aux autres des adieux amicaux, nous allâmes en suppliant implorer la miséricorde de Dieu. De là nous partîmes ensuite, et, après avoir passé l'Euphrate et pris nos frères, nous arrivâmes à Ourha. Nous avons continué alors notre route et nous sommes arrivés en Arménie le jour de la fête de l'Épiphanie. Après avoir trouvé nos frères bien portants, nous avons avec joie remercié le Seigneur qui a rendu notre indignité digne d'acquérir cette grâce. Je me suis mis ensuite à écrire ce récit en commençant où il était convenable de le faire, et j'ai exalté en même temps le martyre de saint Vahan le confesseur pour l'exhortation des fidèles, la gloire et la louange de Dieu dont la majesté et la puissance seront éternellement. Amen.

X.

Après que l'Arménie eut vidé la coupe de tous les fléaux en l'an 152 de l'ère arménienne, époque où ces événements se passèrent, les captifs restèrent prisonniers trente-quatre ans jusqu'à l'année 186 de notre ère, qui fut le moment où eut lieu le martyre de saint Vahan, qui confessa Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils de Dieu.

Au nom des actes de ce martyr, moi, qui ne suis qu'un être faible et toujours malade, qui garde le secret du saint martyr, et qui ai avec empressement écrit une seconde fois l'histoire de sa confession, je vous supplie, mes pères et mes frères, de prier pour moi celui qui dans mon indignité m'a rendu digne d'écrire et de donner ce récit pour ceux qui viendront après; peut-être, par vos prières, serai-je délivré de la compagnie des méchants et mis au nombre de ceux dont il est dit: «Allez, vous qui avez béni mon père; le Christ vous rendra dignes de prendre place parmi les élus,» et nous et tous ceux qui ont cru en son nom. Que la gloire et l'adoration soient avec lui, son Père, et le Saint-Esprit dans les siècles des siècles. Amen.

# ÉTUDE

SUR

# LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

TROISIÈME ARTICLE.

## QUATRIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 250 et suiv.; Wilson, p. 174 et suiv.; Burnouf, p. 730 et suiv.; Kern, p. 45 et suiv.; Lassen, p. 226, n. 2, 3; p. 227, n. 1, 2, 4.

### GIRNAR.

(1) 𑀅𑀢𑀺𑀓𑀸𑀢𑀁𑀅𑀁𑀢𑀭𑀁𑀩𑀳𑀽𑀦𑀺𑀯𑀸𑀲𑀲𑀢𑀸𑀦𑀺 𑀯𑀥𑀺𑀢𑁄𑀏𑀯𑀧𑁆𑀭𑀸𑀡𑀸𑀭𑀁𑀪𑁄𑀯𑀺𑀳𑀺𑀁
𑀲𑀸𑀘𑀪𑀽𑀢𑀸𑀦𑀁 𑀜𑀸𑀢𑀻𑀲𑀼 (2) 𑀅𑀲𑀁𑀧𑁆𑀭𑀢𑀺𑀧𑀢𑀻𑀩𑁆𑀭𑀸𑀳𑁆𑀫𑀡𑀲𑀫𑀡𑀸𑀦𑀁𑀅𑀲𑀁𑀧𑁆𑀭
𑀢𑀺𑀧𑀢𑀻𑀢𑀅𑀚𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑁆𑀭𑀺𑀬𑀲𑀧𑁆𑀭𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑁄𑀭𑀸𑀜𑁄 (3) 𑀥𑀁𑀫𑀘𑀭𑀡𑁂𑀦𑀪𑁂
𑀭𑀺𑀖𑁄𑀲𑁄𑀅𑀳𑁄𑀥𑀁𑀫𑀖𑁄𑀲𑁄𑀯𑀺𑀫𑀸𑀦𑀤𑀲𑀡𑀸𑀘𑀳𑀲𑁆𑀢𑀺𑀤𑀲𑀡𑀸𑀘 (4) 𑀅𑀕𑀺

[illegible]
[illegible] (5) [illegible]
[illegible] (6) [illegible]
[illegible] (7) [illegible]
[illegible]
[illegible] (8) [illegible]
[illegible] (9) [illegible]
[illegible]
(10) [illegible]
[illegible] (11) [illegible]
[illegible] (12) [illegible]
[illegible]
[illegible]

(1) Atikâtam̃[a] am̃taram̃[1] bahùni vâsasatâni vaḍhito[2] eva prâṇâram̃bho vihim̃sâ ca bhûtânam̃ ñâtisu (2) asam̃pratipati

[1] Fac-similé C. °atâram̃°.

[2] Fac-similé C. °ḍbitâ e°.

bâmhaṇasramaṇânaṁ[1] asaṁpratipatî[2] [.] ta aja devânaṁpriyasa[3] priyadasino[4] râño (3) dhaṁmacaraṇena bherighoso aho[a] dhaṁmaghoso vimânadasaṇâ ca hastidasaṇâ ca (4) agikhaṁdhâni ca añâni ca divyâni[5] rûpâni[6] dasayitpâ[7] janaṁ [.] yârise[8] bahûhi[c] vâsasatehi[9] (5) na bhûtapuve târise aja vaḍhite[10] devânaṁpriyasa priyadasino[11] râño dhaṁmânusasṭiyâ anâraṁ (6) bho prâṇânaṁ avihisâ[12] bhûtânaṁ ñâtinaṁ[d] saṁpaṭipatî bamhaṇasamaṇânaṁ saṁpaṭipatî mâtari pitari (7) sussusâ[13] thairasusrusâ[14] [.] esa añe ca bahuvidhe dhaṁmacaraṇe vaḍhite[15] vaḍhayisati ceva devânaṁpriyo (8) priyadasi[16] râjâ dhaṁmacaraṇaṁ[17] idaṁ [.] putrâ ca potrâ ca prapotrâ ca[18] devânaṁpriyasa priyadasino râño (9) vadhayisaṁti[19] idaṁ dhaṁmacaraṇaṁ[20] âva savaṭakapâ[e] dhaṁmaṁhi silaṁhi tisṭaṁto dhaṁmaṁ anusâsisaṁti [.] (10) esa hi sesṭe kaṁme ya dhaṁmânusâsanaṁ dhaṁmacaraṇe pi na bhavati[21] asîlasa [.]

[1] B. °bamha°; fac-similé C. °ṇâsrâma°.
[2] Fac-similé C. °saṁpatîpa°.
[3] Fac-similé C. °napri°.
[4] B. °payada°.
[5] Fac-similé C. °vyani°.
[6] B. °rûpâṇi°.
[7] B., fac-similé C. °yipta ja°.
[8] Fac-similé C. °risa ba°.
[9] Fac-similé C. °vasa ° hî na°.
[10] Fac-similé C. °vavite°.
[11] B. °daṁsi°.
[12] B. °biṁsâ°; fac-similé C. °hisâ°.
[13] B., fac-similé C. °susûsâ°.
[14] Fac-similé C. °sususâ°.
[15] Fac-similé C. °vavite°.
[16] *Pri*° indistinct dans le fac-similé B.
[17] Fac-similé C. °raṇa i°.
[18] Fac-similé C. °potâ ca papotâ ca°.
[19] Fac-similé C. °dhâya°.
[20] Fac-similé C. °raṇa â°.
[21] Fac-similé C. °na avati°.

va[f] imamhi[1] athamhi (11) . dhî ca ahinî câ sâdhu[g] [.] etâya athâya idam̃[2] lekhâpitam̃ imasa athasa vadhi[3] yujam̃tu[4] hîni câ (12) . locetavyâ[5][h] [.] dvâdasavâsâbhisitena devânam̃priyena[6] priyadasinâ râñâ idam̃ lekhâpitam̃ (.)

DHAULI.

(12) Atikam̃tam̃ am̃talam̃ bahûni vasasatâni vaḍhite va pânâlam̃bhe vihisa[a] ca bhûtânam̃ nâtisu asam̃paṭipati samanabâbhanasu asam̃paṭipati [.] (13) se aja devânam̃piyasa piyadasine lâjine dham̃macalanena bhelighosam̃ aho dham̃maghosam̃ vimânadasanam̃ hathìni agakham̃dhâni am̃nâni ca diviyâni (14) lûpina dasayitu munisânam̃[b] [.] âdase bahûhi vasasatehi no hûtapuluve tâdise aja vaḍhite devânam̃piyasa piyadasine lâjine dham̃mânusathiyâ (15) analam̃bhe pânânam̃ avihim̃sâ bhûtâna nâtisu sam̃paṭipati sa-

JAUGADA.

(14) Atikam̃tam̃ am̃talam̃ bahûni vasasatâni vaḍhite va pânâlam̃bhe ———————— ———————— ———————— —— (15) se aja devânam̃piyasa piyadasine lâjine dham̃macalanena bhel ———————— ———————— ———————— ———————— (16) diviyâni lûpâni dusayitu[a] munisânam̃ [.] âdise bahûhi vasasate ———————— ———————— ———————— —— (17) dham̃mânusathiyâ anâlam̃bhe pânânam̃ avihim̃sa bhûtânam̃ nâtisu nam̃p[b] ——

[1] Les syllabes *va i* ne sont pas entièrement distinctes dans le facsimilé B.; elles le sont assez pour que la lecture de M. B., *huta*, me soit inexplicable.

[2] B., fac-similé C. °da le°.

[3] B. °dhî yu°.

[4] Fac-similé C. °yajam̃°.

[5] Fac-similé C. °ni câ ° tâvya°.

[6] Fac-similé C. °m̃piye°.

manabâbhanesu saṁpaṭipati mâtupitususus âṁ va. susûsâ[c] [.] esa aṁne ca bahuvidhe (16) dhaṁmacalane vaḍhite vaḍhayisati ceva devânaṁpiye piyadasi lâjâ dhaṁmacalanaṁ imaṁ [.] putâ pi ca natipa... ca[d] devânaṁpiyasa piyadasine lâjine (17) pavaḍhayisaṁti yeva dhaṁmacalanaṁ ime[e] akepaṁ dhaṁmasi sîlasi ca vithitu —— anusâsisaṁti [.] esa hi se.. me yâ[f] dhaṁmanusâsanaṁ dhaṁmacalane pi cu (18) no hoti asîlasa [.] se imasa athasa vaḍhi ahîni ca sâdhu [.] etâye aṭhaye iyaṁ likhite imasa aṭhasa vaḍhi yujaṁtû hîni ca mâ alocayisu[g] [.] (19) duvâdasavasâni abhisitasa devânaṁpiyasa piyadasine lâjine ya. pa(?) likhite[h] [.]

——————————————
——————————————
—(18) esa aṁne ca bahûvidhe dhaṁmacalane vaḍhite vaḍhayi. â ——————
——————————————
——————————————
—————— (19) piyadasine lâjina pavaḍhayisaṁti .e. dhaṁmaca ——————
——————————————
——————————————
——————————————
——— (20) dhaṁmacalane pi cu no ho ——————
——————————————
——————————————
——————————————
——— (21) hini ca mâ alocayi——
——————————————
——————————————
——————————————

KHÂLSI.

(9) Atikataṁ aṁtalaṁ bahuni vasasatâni vadhite vâ pânâlabhe vihiṁsâ ca bhutânaṁ nâtinâ[a] asaṁpaṭipati samanabaṁbhânânaṁ asaṁpaṭipati [.] sâ[b] aja devânapiyasâ

KAPUR DI GIRI.

(7) Atikataṁ aṁtaraṁ bahuni vashaçatani[1] vaḍhito va praṇaraṁbho vihisa câ bhutanaṁ ñatinu asapaṭipati çramanaṁbramanaṁ . sapaṭipati[a] [.] tu aja devanaṁpriya

[1] Fac-similé C. °vaṁsha° (?).

piyadasîno lâjane dhaṁmâca-
lanenâ bheligbose aho dhaṁ-
maghose vimânadasana (10)
hathini agikaṁdhâni aṁ-
nâni câ divyâni lupâni da-
sayitu janasa [.] âdisaṁ ba-
huhi vasasatehi nâ huta-
puluve tâdise aja vaḍhite devâ-
napiyasâ piyadasino lâjine
dhamanusathiye analaṁbhe
pânânaṁ avihiṁsâ bhutânaṁ
nâtisaṁ[a] (11) saṁpaṭipati baṁ-
bhanasamanânaṁ saṁpaṭipati
mâtâpitisu sususâ [.]
khâsa[d] câ aṁne câ bahuvidhe
dhaṁmacalane vadhite
vadhiyisati cevâ devânaṁpi-
ye piyadasi lâja imaṁ dha-
macalanaṁ [.] putâ ca
ku natâle ca[e] panâtika câ de-
vânaṁpiyasâ piyadasine
lâjine (12) vadhâyisaṁti ye-
va dhaṁmacalanaṁ ima âva-
kupaṁ dhaṁmasi sîlasi va[f]
tiṭhâto dhaṁmaṁ anusâsi-

———— (8) dharmaca-
raṇeha[1] bherigosha aha dhar-
magosha vimanena daçaṁne-
na[2] nenaṁ netikadhani[3] a-
ñani ca divani . ru[4]. pani daṁ-
çayitu janasa[b] [.] yadiçaṁ ba-
huhi varshaçatehi na bhute-
purve[5] tadiçe aja vaḍhite[6] deva-
naṁpriyasa priyadarçisa raño
dharmanuçaṁthaya[c] anaraṁ
. . ṇanaṁ avihisa bhatana
ñanasa ————
(9) çramaṇanaṁ saṁpaṭipati
matapitashu tuarasuçrusha[d] [.]
esaṁ[7] iña ca bahuvadhaṁ
dharmacaraṇaṁ vaḍhitaṁ...
vadhiçati ca yo devanaṁpri-
yasa priyadarçisa raño dhar-
macaraṇaṁ ime[e] [.] putra pi ca
ku nataro ca pranatika ca de-
vanaṁpriyosa priyadarçisa
raña vaḍhiçaṁti[f]
———— ica
pavatakupa dharmaçila.. (10)
vinanamato dhama anuçaçi-

[1] Fac-similé W. °raṇena bhe°.
[2] Fac-similé W. °daçanana°.
[3] Fac-similé W. °nena netikadha°.
[4] Fac-similé W. °raṁ°.
[5] Fac-similé W. °bhutapu°.
[6] *Ou* ° vuḍhite°.
[7] Fac-similé W. °sha isaṁ°.

saṁti[.] ese hi seṭhe kaṁme aṁ dhaṁmânusâsanaṁ dhaṁmacalane pi câ no poti [g] asilasâ [.] se imisa athasa vadhi ahini ca sâdhu [.] etâye athâye ima likhite (13) imasa aṭhasa vadhi yujaṁtu hini ca mâ alocayisu [.] duvâḍasavaṣâbhisitene [h] devânaṁpiyenâ piyadaṣine lâjano lekhitâ [.]

çaṁti [1] {.] eta e sa.yaṁ [2] vanuçaçaṇaṁ [3] dharmacaraṇaṁ pi [4] ca na bhoti açilasa [g] [.] so imisayaṭasa [h] vuḍhi [5] ahini cu sadhu [.] etaye [6] athaye ima dipithaṁ [i] imisa athasa vaḍhi yajaṁtu hini cu ma higa. [.] varadavarshabhisitena [j] devanaṁpriyasa priyadarçisa raña idaṁ dipi? taṁ [.]

*Girnar.* — *a. Atikâtaṁ* pour *atikaṁtaṁ* = *atikrântaṁ*. L'expression revient à plusieurs reprises dans les inscriptions avec ce sens : « dans le passé ». Elle se compare de toute façon à la locution, familière tant au pâli qu'au sanscrit buddhique, *atîtam adhvânaṁ*, qui a exactement la même signification. Ce serait prêter gratuitement un tour gauche à la phrase, que de traduire *vaḍhito* trop littéralement : « qui a augmenté »; le mot marque que les fautes réprouvées ici ont été en honneur, ont été largement pratiquées. On remarquera que *saṁpratipatî* est d'abord construit avec le locatif *ñâtisu*, qui, plus loin, fait place au génitif. — *b.* Cette phrase est la seule de cet édit qui offre

[1] Fac-similé C. °anaça°.
[2] Fac-similé W. °ya va°.
[3] Fac-similé W. °çana dha°.
[4] Fac-similé W. °na pi°.
[5] Fac-similé W. °misu aṭhasa vaḍhi°.
[6] Fac-similé W. °ethaye a°.

quelque incertitude. Malheureusement l'interprétation de M. Kern ne me paraît pas ici marquer un progrès sur les explications, du reste insuffisantes, de Burnouf. Celui-ci avait pris *aho* dans son rôle habituel d'interjection, et le rendait : « le son du tambour, *oui* la voix de la loi ». Il est certain que cette traduction est un peu arbitraire et que *aho dhammaghoso* se devrait traduire : « ô le son de la loi ! », ce qui ne signifie rien ici. M. Kern a ingénieusement supposé que *aho* était pour *ahû* = *abhût*, signifiant : *était, fut.* J'y vois pourtant deux objections qui me forcent à repousser cette conjecture. La première, c'est l'unanimité avec laquelle Dh. et Kh., de même que G., lisent *aho;* assurément nous trouvons quelquefois *o* pour *u*, mais à l'état accidentel et sporadique, non pas avec cet accord entre tous les textes que rien n'explique dans la forme ni dans l'étymologie. La seconde, c'est que *aja*, qui commence la phrase, exclut cette construction avec un verbe au passé; il faudrait, non *ahû* ou *ahosi*, mais *bhavati* ou *hoti*. Je ne vois dès lors que deux explications possibles pour ce terme embarrassant : ou bien il le faut prendre pour *âho*, ce que la concordance des différents textes dans l'emploi de l'*ă* bref peut rendre suspect; ou bien y voir une orthographe prâcrite pour *atho*, *atha u*, dans le sens de *atha vâ* : « le son du tambour, ou bien plutôt le son de la loi, » ce qui me paraît entièrement convenable quant au sens. Pour entendre cette expression, il faut prendre garde à l'allusion qu'elle contient à la phraséologie buddhique : l'idée

d'enseignement y est exprimée par des figures comme celles-ci : « lever l'étendard de la loi, *faire résonner le tambour de la loi* ». Mais que fait ici ce son du tambour ? M. Kern a recours à une paraphrase qui rentre assez mal dans les habitudes de style de Piyadasi, et qui a l'inconvénient, plus grave encore, de ne pas tenir compte de l'allusion évidente que je viens de signaler. Il traduit : « le son de ses tambours (des tambours de Piyadasi) est devenu un appel à la justice », ajoutant en note : « et non à la guerre, comme ordinairement ». Je trouve dans la suite de la phrase une explication bien plus simple. M. Kern exagère beaucoup l'irrégularité de la construction; elle consiste uniquement dans la nécessité de tirer du génitif *Piyadasino* le sujet de l'absolutif; mais les exemples pareils sont si fréquents que l'incorrection en devient presque insensible. J'avoue ne pas comprendre du tout comment le savant interprète reconnaît des ablatifs dans les mots *vimânadasaṇâ* et *hastidasaṇâ ;* la comparaison de *°dasanaṁ* et de *hathîni,* à Dh., pour ne point parler de Kh. dont le texte lui était inconnu, prouve, à n'en pas douter, que ce sont deux accusatifs (ainsi que paraît les avoir pris Burnouf), soit qu'on les considère comme des singuliers avec la désinence *â* pour *aṁ*, soit qu'on y voie des accusatifs pluriels de formation neutre. De ces remarques se déduit cette traduction littérale : « Mais maintenant [voici], grâce à l'observance de la religion par le roi Piyadasi, le retentissement du tambour ou bien plutôt le retentissement de la loi, en montrant aux hommes, etc. »

Cette structure de la phrase, bien pesée, exclut l'explication tentée pour les mots suivants par M. Kern. Puisqu'il s'agit de spectacles mis sous les yeux du peuple par le roi, il ne peut être question de phénomènes célestes et astronomiques, et nous sommes ramenés aux spectacles purement terrestres, que Lassen avait seuls cherchés dans cette description. Il en tirait ce sens, que le roi « avait fait connaître au peuple sa conversion par une fête qu'avaient signalée des feux de joie et des processions solennelles ». *Dhammacalana* n'admet pas une spécification si étroite, et ne peut marquer la *conversion* du roi; il ne peut donc être question d'une fête unique; mais, à part quelques détails, cette interprétation, un peu plus serrée et précisée, nous conduit, je crois, au sens véritable. Il est, à vrai dire, impossible de marquer rigoureusement les objets désignés par *vimâna;* nous ne pouvons nous égarer beaucoup en y cherchant des chars sur lesquels étaient portées soit des représentations religieuses du Buddha ou de quelques scènes de sa vie, soit même des reliques. Nous voyons figurer des torches dans les processions religieuses à Ceylan [1]; *agikhandha* désigne très bien des lampes, ces vases peu profonds remplis d'un liquide enflammé, comme il en figure tant dans les sculptures, de Sanchi à Boro Boedoer. Tambours, chars à reliques, éléphants, torches ou feux de joie, nous avons là tous les éléments principaux des théories buddhiques;

[1] Cf. *Mahâvaṁso*, p. 186, la description de la consécration du Mahâthûpa.

et Piyadasi peut aussi les appeler des « spectacles divins », non seulement à cause de leur magnificence, mais aussi parce que chacun de leurs éléments trouve, sous le même nom, une contre-partie dans le monde des Devas, avec ses *vimânas*, ses palais célestes, ses *éléphants* d'Indra, sa *musique* et toutes ses splendeurs. Voici en résumé, légèrement paraphrasé, le sens très bien lié de tout le passage : « Maintenant, dit Piyadasi, que je pratique la vraie loi, mon tambour est vraiment le tambour de la loi, car je le fais retentir dans les pieuses solennités où je montre à mon peuple éléphants, chars religieux, splendeur des illuminations et des torches, des spectacles tout divins. » — *c*. L'instrumental dans le sens du locatif; de même ailleurs encore. C'est comme nominatifs neutres que s'expliquent le mieux *yârise, târise, vaḍhite;* c'est ce qui ressort de la forme *âdisaṁ* que Khâlsi oppose à *yârise;* le neutre, dans son indétermination, peut bien en effet embrasser toute l'énumération qui suit. — *d*. *Avihîsâ* = *avihiṁsâ*. Dans *thairasusrusâ*, *thaira* n'a pas la signification technique que paraissait y soupçonner Burnouf; il a simplement, comme y semble incliner M. Kern, le sens de « vieillard », ainsi que le démontrent la leçon de Dh., où il faut compléter *va-*[*ḍha*]*susasâ*, et dans l'édit suivant la synonymie de *thaira* à G. avec *mahâlaka* des autres textes. — *e*. C'est-à-dire *yâva saṁvaṭṭakappâ*, « jusqu'au *kalpa* de la destruction », comme l'a parfaitement expliqué Burnouf. Cf. l'édit suivant. — *f*. Cette syllabe était peu distincte sur les anciennes transcriptions; elle a donné

lieu à des interprétations fort diverses. Burnouf la lisait *thâ*, M. Kern *hu*. Nos deux fac-similés donnent *va*. On le pourrait à la rigueur expliquer; mais cet *eva* rejeté à la fin de la phrase, sans y ajouter aucun sens appréciable, me satisfait d'autant moins que je ne vois rien dans les autres versions qui lui corresponde. Toutes au contraire commencent la phrase par *se* dont l'équivalent habituel à G. est *ta* pour *taṁ*. Je crois qu'il faut ici introduire cette légère correction (λ pour ♁), et lire : *ta imamhi*, etc. Pour ce qui est de la phrase précédente, sa liaison avec le reste n'a pas été assez nettement précisée. Elle ne peut l'être qu'autant qu'on détermine le sens exact de *dhaṁma* et *sîla*, qui s'y trouvent juxtaposés et, dans une certaine mesure, opposés l'un à l'autre. Il ressort clairement de tout le contexte que *dhaṁma* représente partout ici l'idée de religion, au sens concret et positif que j'ai dès le début (in G. I, n. *a*) revendiqué pour le mot; *dhaṁma*, c'est donc la religion, plus strictement la religion buddhique, *sîla* est la morale générale, la vertu. D'où cet enchaînement dans la pensée : mes successeurs étant fermes dans la religion et la vertu prendront soin de l'enseignement religieux; car il n'est pas d'action meilleure que l'enseignement de la religion, et il n'est pas de [vraie] religion sans vertu. — *g*. Il est clair qu'il faut compléter [*va*]*dhî*. Au locatif *imamhi athamhi* correspond, dans les autres versions, le génitif, qui est bien plus naturel, se construisant avec les deux substantifs qui suivent. Je crois que notre locatif de G. n'est qu'un exemple de plus de

la remarquable anarchie qui trouble ici l'emploi des cas. Point n'est besoin de revenir sur le substantif *hini*, équivalent de *hâni*, reconnu dès longtemps. Je ne crois pas du tout, comme paraît y incliner M. Kern, qu'il y ait lieu d'admettre une faute matérielle. Il est bien connu, par divers exemples, que la forme du participe passif exerce dans les dialectes prâcrits, par voie d'analogie, une influence considérable. — *h. Vadhi* représente l'accusatif, dépendant de *yuja̐ntu*, employé ici, comme souvent en pâli, dans le sens de *s'appliquer à*. La construction qui dans les autres versions, excepté K., se continue par *hîni*, pour l'accusatif, est ici brisée; la syllabe tombée devait nécessairement exprimer la négation : « et il ne faut pas qu'on en voie la décadence »: M. Kern le premier a bien construit et entendu cette phrase.

*Dhauli.* — M. Kern a aussi examiné cette version. Il y a plusieurs passages où ma transcription diffère de la sienne, et sur lesquels il sera inutile de m'arrêter, ma copie reposant sur un fac-similé nouveau dont il ne pouvait disposer encore. — *a.* Lis. *vihi̐msâ; °bâbhanesu*, pour *ba̐mbhanesu*. — *b.* Ce texte ne diffère matériellement de celui de G. que par *hathîni*, pour *hastidasaṇâ*, pluriel à forme neutre qui, comme on l'a vu, revient pour le fond exactement au même. Les corrections *agikha̐mdhâni*, *lûpâni* ont à peine besoin d'être signalées. — *c.* Lis. *âdise* pour *âdase* = *yâdṛiça̐m*, *anâla̐mbhe*, *°pitususus*â. Entre *va* et *susûsâ*, le fac-similé marque une place libre où il faut évidemment

compléter *dha* ou *ḍha* : *vaḍhasusûsâ* = *vṛiddhasuçrûshâ*. — *d*. La comparaison de Kh. et de K. prouve que M. Kern faisait ici fausse route dans son essai de restitution. La lacune laisse la place de trois lettres; c'est donc *natipanatikâ ca* qu'il faut lire, c'est-à-dire *naptṛipranaptṛikâḥ*, synonyme exact de *potâ papotâ*. — *e*. *Ime* pour *imaṁ;* les cas sont assez nombreux dans nos textes où *e* final remplace *aṁ*, dans des conditions d'ailleurs très diverses. C'est un sujet qui veut être examiné d'ensemble et sur lequel je reviendrai. *Akepaṁ*, légère erreur pour *âkapaṁ*, 𑀅𑀓𑁂° pour 𑀆𑀓°. *Âkappaṁ*, comme l'indique *âvakapaṁ* à Khâlsi, se doit entendre : « tant que durera le Kalpa, jusqu'à la fin du Kalpa », et revient ainsi exactement au même sens que l'expression de G. et de K. On ne saurait hésiter sur la manière de corriger *vithitu;* ce mot se doit lire, par une rectification très légère que confirme la leçon de Kh., *tithâtu* = *tithaṁtu* pour *tiṭhaṁto*, le même terme qu'à Girnar. Il faut suppléer *dhaṁmaṁ* dans la lacune qui suit. — *f*. Complétez *se*[*ṭhe kaṁ*]*me*. *Yâ* pour *yaṁ*. — *g*. J. et Kh. ayant également *ălocayisu*, on peut douter si l'*ă* bref ne représente pas simplement l'augment, conservé par exception. — *h*. On peut admettre, avant le *ya*, une étroite lacune; celle qui le suit ne fournit de place que pour une lettre un peu large; je ne doute guère, dans ces conditions, qu'il ne faille rétablir [*i*]*ya*[*ṁ li*]*pi*. Étant donnés les procédés habituels à ce texte, on conçoit que *lekhite*, qu'il le faille corriger en *lekhitâ*, ou prendre comme = *lekhitaṁ*, ne constitue pas une difficulté sérieuse.

*Jaugada.* — *a.* *Dasayita* = *daṁsayitu* (*daṁçayitu* à K.) pour *darçayitvâ*, par ce changement de *rs* en *ṁs* dont tous les prâcrits offrent de nombreux exemples. Plus bas, devant la lacune de la l. 17, *naṁ* doit être une lecture fautive pour *saṁ*; de *saṁpaṭipati*, comme achèvent de l'indiquer, outre l'analogie des autres versions, les traces encore visibles du *p*.

*Khâlsi.* — *a.* Lis. *atikaṁtaṁ*, *pânâlaṁbho*. *Nâtinâ* pour *ṅâtinaṁ*, de même que *ñatinu* à Kapur di Giri. — *b.* *Sâ* est probablement une faute pour *se*, à moins pourtant qu'il ne représente une forme *saṁ*, sur l'analogie de *taṁ*, comme à Kapur di Giri, l. 9, *esaṁ* = *etad*. Mais ma photographie de ce texte (voy. la note de la page 267) paraît bien donner *se*; *sâ* ne serait qu'une erreur de lecture. *Lâjane* pour *lâjine*; *vimânadasana* = °*dasanaṁ*. °*kaṁdhâni* pour °*khaṁdhâni*, ici et de même à Kapur di Giri; c'est ainsi que nous avons un peu plus bas (l. 11) dans les deux versions *ku* pour *khu* = *khalu*. — *c.* *Nâtisaṁ* est pour *nâtisu*, à moins pourtant que, comme semble l'indiquer ma photographie, la vraie lecture ne soit *nâtinaṁ*. — *d.* Il faut certainement lire *esa*; mon fac-similé de ce monument confirme positivement cette restitution évidente. *Vaḍhiyisati* est pour *vaḍhayisati*, comme le prouve le nominatif *devânaṁpiye*; il est remarquable cependant que Kapur di Giri semble avoir, en effet, la construction inverse, que l'on voie dans *vadhiçaṁti* le futur du thème simple = *vardhishyati*, ou même, d'après l'analogie de *ârabhiçaṁti* du premier édit, un

futur passif du causatif. Nous ne pouvons autrement rendre compte du génitif *devânaṁpriyasa*, etc. : il le faut considérer ou comme faisant fonction d'instrumental ou comme construit avec *dharmacaraṇaṁ*; dans les deux cas il suppose évidemment une déviation de la construction adoptée par les autres textes. Il semblerait que Khâlsi soit resté en l'air, à mi-chemin, entre les deux tournures. Mais ce ne peut être qu'une apparence, la phrase, sous cette forme, résistant à toute construction régulière. Il est vrai que, dans la phrase suivante, nous avons *vadhâyisaṁti* qu'on pourrait rétablir ici en admettant un allongement anormal de l'*â*; K. porte de nouveau *vadhiçaṁti* qui, cette fois, = *vardhayishyanti*, par l'intermédiaire *vadheshanti*. Si l'on se refusait, malgré l'exemple d'*arabhiçaṁti*, à prêter à la même forme une valeur différente dans les deux cas, il n'y aurait qu'une ressource, c'est d'admettre que le génitif *devânaṁpriyasa*, dans la phrase présente, repose sur une confusion et doit être changé en nominatif. La première hypothèse me paraît beaucoup moins forcée. — *e.* J'ai signalé tout à l'heure *ku* = *kha* = *khalu*. *Natâle* = *naptâraḥ*; dans *panâtika*, nous avons l'allongement compensant la double consonnance, °*nâtika* pour °*nattika* = °*naptṛika*. — *f.* *Âvakapaṁ* pour *âvakapaṁ*; il est singulier que la même faute, *kupa* pour *kapa*, se retrouve à K. *Sîlasî va* à corriger en *sîlasi ca*; ὁ et d sont assez peu différents pour se confondre sans peine. Sur *tiṭhâto*, cf. in Dh. n. *e.* — *g.* *Aṁ* = *yaṁ*. *Poti*, faute de lecture pour *hoti*, ɩ pour ɩ-. — *h.* Lis. *abhisitenâ*;

l'î, allongé peut-être par compensation pour *abhisittena*, peut fort bien aussi n'être qu'une faute matérielle. Nous avons dans les mots qui suivent un exemple frappant de l'inconsistance du vocalisme, partout très sensible dans le texte de Kh. : *devânaṁpiyenâ piyadasine lâjano* pour °*piyena piyadasinâ lâjinâ*. *Lekhitâ* pour *lekhitaṁ*, au neutre.

*Kapur di Giri.* — *a.* Pour *çramanâbramanâsaṁpaṭipati.* A Khâlsi, nous avons trouvé *dhaṁmâcalana;* je réunirai plus loin les exemples analogues. — *b.* Il est possible que la pierre porte en effet °*caraṇeha;* il est certain en tout cas que c'est °*caraṇena* qu'il faut lire. Nous avons déjà rencontré cette confusion de *na* et de *a*, ou de *ha* qui est presque identique (au IIe édit). La phrase présente nous en fournit encore un double exemple. Je ne doute guère qu'il ne faille lire : *vimananaṁ* (pour *vimanena*[1]), *daṁçanaṁ* (pour *daçaṁne*, par transposition de la nasale et équivalence de *e* = *aṁ*, ou pour *daçana*, si l'on s'en tient à la lecture du fac-similé W.) *hatinaṁ agikandhani°;* ceci suppose la restitution du premier *na* en *ha*, et du second *ne* en *a*, changements qui ne présentent aucune difficulté sérieuse; quant à la seconde syllabe *ne*, du barbare *nanenaṁ*, il suffit de prolonger la ligne verticale de la voyelle pour obtenir la lecture *ti*, ᛉ pour ᛉ (cf. la note suivante); *hati* pour *haṭhi* = *hasti* ne peut nous arrêter, à côté de *kaṁdhani* pour *khaṁdhâni*, de *ku* pour *khu*. La dernière syllabe

[1] Cf., à la phrase suivante, *bhutepuve* pour *bhutapuve*.

*nam̃*, si c'est ainsi qu'il faut lire, et non pas *na*, avec le fac-similé W., ne laisse pas que de s'expliquer comme équivalent de *nu* pour *no*, comme nous avons relevé tout à l'heure à Dhauli *tithâtu* pour *tithamto*. Plus bas (K. V, 13), on verra le cas inverse *ayo* pour *ayam̃*. La plus grosse difficulté réside dans la seconde syllabe de *agi*, mais la comparaison des autres versions la paraît trancher sans hésitation possible; et, aussi bien, le se transforme aisément en (*gi*), moyennant la restitution de la boucle de droite dont les restes peu distincts ont précisément dû contribuer à faire prendre pour le signe ce qui en réalité était un *a*. Nous obtenons en somme les termes *vimânânam̃ daçanam̃ hathino agikhamhâni*, qui correspondent à merveille avec ceux des autres textes. Les petites lacunes apparentes avant et après *ru* n'ont évidemment aucune signification. — *c*. *Anuçam̃thaya*, pour *anuçâthiya;* on se souvient que, à plusieurs reprises, nous trouvons *anuçâthi*. Lis. *bhutanam̃*. Dans *nânasa*, nous ne pouvons être assurés, à cause de la lacune suivante, si le *sa* fait pendant à celui de *nâtisa* à Kh., ce qui est tout à fait vraisemblable, ou si, ce qui est possible, il représente la première syllabe de *sam̃paṭipati;* un point est sûr, c'est que, comme tout à l'heure nous avons dû lire *ti* un signe qui en apparence signifiait *na*, *na* se doit ici lire *ti*, que la pierre ait, dans son intégrité, porté *ñatisam̃paṭipati* ou *ñatisu sam̃paṭipati*. — *d*. Lis. *matapitusha*. Les caractères suivants sont moins clairs; ils permettent néanmoins une restitu-

tion certaine; il faut lire, pour *tuara, tavara*, *va* pour *a*, comme nous aurons à lire *ta* (à peu près identique à *va*) pour *a*, x, 21, et xiv, 14; x, 22, nous offre peut-être le cas inverse, où un *va* apparent se doit lire *a*. *Tavara*, avec une inexactitude vocalique comme nous en trouvons ici d'innombrables exemples, pour *tavira*, est le représentant de *thaira*=*sthavira;* je n'insiste pas sur la perte de l'aspiration dans la consonne initiale. — *e*. Lis. *añaṁ* pour *iña*, ? pour ?; l'incertitude de la notation vocalique ôte toute importance à ce changement. Cf. ci-dessous, n. *f*. Relativement à la construction de la phrase, cf. in Kh., n. *d*. Il reste une petite difficulté dans les syllabes *ca yo;* quoique toutes les autres versions y fassent correspondre *ceva*, la lecture paraît trop nette pour supposer ici une altération aussi sensible. Tel qu'il est, le texte se peut expliquer, en rapportant à *dhaṁmacaraṇaṁ ime* le relatif *yo* pour *yaṁ* (cf. *ayo* pour *ayaṁ*, déjà cité n. *b;* ou bien on peut admettre que *yo* est une faute pour *ya*=*yaṁ;* comme dans la phrase suivante, *devanaṁpriyosa* pour *devanaṁpriyasa*), ce qui nous donnerait la tournure *yad idaṁ dharmacaraṇaṁ*, et ne pourrait que confirmer mon explication de la phrase. — *f*. *Vadhiçaṁti* pour *vadheshaṁti* = *vardhayishyanti*. Dans la lacune qui suit, nous avons place pour six ou sept caractères; elle est donc parfaitement remplie par l'équivalent de la lecture de G., *idaṁ dhaṁmacaraṇaṁ*. Je crois en effet que c'est de G. que se rapproche ici notre texte, et que les caractères qui suivent la lacune se doivent lire, sans réelle incer-

titude, *ava savatakupa*, c'est-à-dire l'équivalent de *âva savatakapâ* à Girnar. *A* pour *i* ne fait pas difficulté; on remarquera que, dans le *ca* supposé, le demi-cercle supérieur serait assez aplati ( ), ce qui le rapproche sensiblement de *va* ( ); le *pa* initial n'est pas non plus très éloigné de *sa*, et . Je suis persuadé qu'un examen minutieux de la pierre confirmera cette correction. La petite lacune qui suit se complète aisément : qu'il faille lire *dharmaçilasi* ou *dharmaçilasi ca*, il n'importe. Mais le mot suivant s'éloigne beaucoup du *tiṭhaṁto* des autres versions. En effet, nous sommes en présence, non de ce mot lui-même, mais d'un synonyme : *vinanamato* ne donne point de sens; mais si, par une correction dont nous avons eu tout à l'heure occasion de constater la facilité, nous lisons *vitinamato* pour *vîtinameṁto*, nous reconnaissons immédiatement le participe présent d'un verbe bien connu en pâli, *vîtinâmeti:* «passant leur temps, leur vie», qui revient tout à fait au sens de *tiṭhaṁto*. — *g*. Le commencement de la phrase se lit et se complète aisément : *etaṁ hi* (pour *e*, pour ) *se*[*ṭhaṁ*], ce qui concorde exactement, sauf l'omission sans importance de *kaṁmaṁ*, avec les autres textes. La suite s'explique également : *yaṁ vanuçaçanaṁ*, c'est-à-dire *yaṁ eva anu°*. Cependant, comme il reste une petite lacune après le *va*, je ne serais pas surpris qu'une nouvelle inspection du rocher ne rectifiât la lecture et ne la ramenât à une harmonie exacte avec Khâlsi : *yaṁ dhaṁmanuçaçanaṁ;* le sens n'en serait en rien modifié. — *h*. Lis. *se* au

lieu de *so*. Je reviendrai ailleurs sur le *y* euphonique dont nous rencontrons ici un premier exemple. — *i*. *Dipithaṁ* au lieu de *dipitaṁ*, qui termine cet édit. Éd. XIII, l. 4, nous relèverons une faute analogue, *vasathi* pour *vasaṁti*. L'erreur est inverse dans *aṭasa* et dans beaucoup d'autres cas. Il faut lire *yujaṁta*. Le dernier mot de la phrase est certainement corrompu. Je crois que l'on peut rétablir avec confiance *ma aga* : « et que la décadence ne vienne pas ». Nous avons vu de même à G. le second substantif, *hîni*, construit non plus comme régime, mais comme sujet d'une proposition nouvelle. Pour ce qui est de l'augment, Kh. et Dh. en offrent précisément un exemple dans *alocayisu* du passage correspondant. — *j*. *Varada* est certainement fautif; le sens au moins est clair; le mot exprime le nombre « douze »; nous l'avons eu, au commencement du III^e^ édit, sous la forme *varaya*, qu'il ne me semble pas possible de rétablir ici sans quelque violence. L'orthographe véritable doit être, soit *varaha*, soit plutôt *varasa*, le *d*, ⅄, se transformant aisément en *s*, ⅄, par la seule adjonction d'un trait vertical sur sa gauche. *Dipitaṁ* serait correct, et pour la forme et pour le sens. Mais les syllabes *pi* et *taṁ* sont séparées par un caractère d'une apparence tout à fait insolite. Wilson et M. Cunningham le lisent *kha*; je ne vois pas comment cette transcription se pourrait défendre. Jusqu'à nouvel ordre, j'admets ici ce que j'ai déjà une fois plus haut proposé d'admettre, que ce signe est en réalité sans valeur; le lapicide, ayant mal commencé la lettre

qu'il avait à graver, l'aurait laissée telle quelle, sa forme arbitraire, qui ne correspond à aucun caractère connu de l'alphabet du nord-ouest, impliquant assez qu'il ne devait pas en être tenu compte dans la lecture.

L'édit entier peut se traduire de la manière suivante :

« Dans le passé a régné, pendant bien des siècles, le meurtre des êtres vivants, la violence envers les créatures, le manque d'égards pour les parents, le manque d'égards pour les brâhmanes et les çramaṇas. Mais aujourd'hui le roi Piyadasi, cher aux Devas, fidèle à la pratique de la religion, a fait résonner la voix des tambours [de telle sorte qu'elle est] comme la voix [même] de la religion, montrant au peuple des processions de châsses, d'éléphants, de torches, et autres spectacles célestes. Grâce à l'enseignement de la religion répandu par le roi Piyadasi, cher aux Devas, aujourd'hui règnent, comme il n'avait pas fait depuis bien des siècles, le respect des créatures vivantes, la douceur envers les êtres, les égards pour les parents, les égards pour les brâhmanes et les çramaṇas, l'obéissance aux père et mère, l'obéissance aux vieillards [« l'obéissance aux vieillards » *manque à* Kh.]. En ce point, comme en beaucoup d'autres, règne la pratique de la religion, et le roi Piyadasi, cher aux Devas, continuera de la faire régner [K. : et cette pratique de la religion qu'observe le roi Piyadasi, cher aux Devas, continuera de régner]. Les fils,

les petits-fils et les arrière-petits-fils du roi Piyadasi, cher aux Devas, feront régner cette pratique de la religion jusqu'à la fin du monde; fermes [K. : vivant] dans la religion et la vertu, ils enseigneront la religion. Car l'enseignement de la religion est l'action la meilleure, et il n'est pas de pratique [véritable] de la religion sans vertu. Or le développement, la prospérité de cet intérêt [religieux] est bon. C'est dans cette vue qu'on a fait graver ceci, afin qu'ils s'appliquent au plus grand bien de cet intérêt et qu'ils n'en voient point [G. : qu'on n'en voie point] la décadence [K. : et que la décadence ne s'en produise point]. Le roi Piyadasi, cher aux Devas, a fait graver ceci dans la treizième année de son sacre. »

---

## CINQUIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 252 et suiv.; Wilson, p. 182 et suiv.; Lassen, p. 237, n. 2, p. 238, n. 1, 3, p. 239, n. 3.

### GIRNAR.

(1) [illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[illegible]

(3) [illegible]

[illegible] (4) [illegible]

[illegible]

[illegible] (5) ——————————

[illegible]

[illegible] (6) ——————————

[illegible]

[illegible] (7) ——————————

[illegible]

[illegible] (8) ——————————

[illegible]

(9) —————————— [illegible]

[illegible]

(1) Devânaṁpriyo[1] piyadasi râja evaṁ âha[2] [.] kalâṇaṁ[3] dukaraṁ ye a. . . kalâṇe sa so dukaraṁ karoti[4] [.] (2) ta[5] mayâ[4] bahu kalâṇaṁ kataṁ[5] [.] ta[6] mama putâ ca potâ ca

[1] Fac-similé C. °ṁpiyo°.
[2] Fac-similé C. °âhâ°.
[3] Fac-similé C. °ṇa du°.
[4] Fac-similé C. °mayâṁ ba°.
[5] B., fac-similé C. °ta°.
[6] B. °to ma°.

param ca tena ye[1] me apacam[2] âva[3] samvatakapâ[4] anuvatisare tathâ (3) so sukatam kâsati[e] yo tu eta desam pihâpesati[5] so dukatam[6] kâsati[d] [.] sukaram hi pâpam[7][e] [.] atikâtam amtaram (4) na bhûtapurvam[8] dhammamahâmâtâ nâma[f] [.] ta mayâ todasavâsâbhisitena[9][g] dhammamahâmâtâ[10] katâ [.] te savapâsamdesu vyâpatâ dhâmadhistânâya[11] (5)————— dhammayutasa ca[h] yonakambojagamdhârânam[12] ristikapotenikânam[13][i] ye vâpi amñe âparâtâ bhatamayesu va[j] (6) ————— ————— sukhâya[14] dhammayutânam[15] aparâgodhâya[16][k] vyâpatâ[17] te bamdhanabadhasa patividhânâya[18] (7) ————— jâ[19] katâbhikâresu[l] vâ thairesu vâ vyâpatâ[20] te[21] pâtaliputa ça bâhiresu[22] ca[23] (8) —————

[1] Fac-similé C. °yam°.
[2] Fac-similé C. °apâcam°.
[3] Fac-similé C. °âve°.
[4] B. °mvamta°; fac-similé C. °savamta°.
[5] Fac-similé C. °pâhâ°.
[6] °duka°, indistinct dans le fac-similé C.
[7] Fac-similé C. °pâpe°.
[8] Fac-similé C. °puvam°.
[9] Fac-similé C. °vâsâ°; °site° est illisible.
[10] B. °dhâmma°.
[11] B. °dhâmma°; fac-similé C. °dhâtanâ°.
[12] B. °bocaga°; fac-similé C. °kâmbo.gâmdhâ°.
[13] B. °rîsti°; B., fac-similé C. °pete°.
[14] Fac-similé C. °khâye°.
[15] °dhamma° indistinct dans le fac-similé C.
[16] Fac-similé C. °apadigo°.
[17] B. °pati te°.
[18] Fac-similé C. °tivâdhâniya°.
[19] B. °jaka°.
[20] Fac-similé C. °putâ°.
[21] Fac-similé C. °to°.
[22] Fac-similé C. °hidâsu°.
[23] Fac-similé C. °ca i—°.

——————— ne[m] vâpi ma [1] añe ñâtikâ [2] savatâ [3] vyâpatâ te yo ayam̃ dhañmanisrito[4] ti va [5] [n] (9) ——————— ——————————————' dhañmamahâmâtâ [6] [.] etâya athâya ayam̃ [7] dhañmalipi likhitâ [.]

**DHAULI.**

(20) Devânam̃piye piyadasi lâjâ hevam̃ âhâ [.] kayâne dukale . . . . . . . kayânasa se dukalam̃ kaleti[a] [.] se me bahuke kayâne kaṭe [.] tam̃ ye me putâ va (21) nâta[b] ca palam̃ ca tena ye apatiye me âvakapam̃ tathâ anuvatisam̃ti sa sukaṭam̃ kachati e heta [c] desam̃ pihâpayisati se dukatam̃ kachati [.] pâpe hi (22) supudâlaye [.] su [d] atikam̃tam̃ am̃talam̃ no hutâpuluvâ dhañmamahâmâtâ nâma [.] se tedasavasâbhisitena me dhañmamahâmâtâ nâma kaṭâ [.] te savapâsam̃ḍesu (23) viyapatha [e] dhañmadhithâniye dhañmavaḍhiye hita-

**JAUGADA.**

(22) Devânam̃piye piyada
———————
———————
———————
———————
——————— (23) nam̃ti
ca palam̃ ca te———————
———————
———————
———————
———————
(24) supadâlaye [.] se ———
———————
———————
———————
———————
———————
——————— (25) . madha
. eni ———————

[1] Fac-similé C. °me°.
[2] B., fac-similé C. °tikâ°.
[3] Fac-similé C. °sarva°.
[4] B. °nisṭito°.
[5] Fac-similé C. °ti va°.
[6] Fac-similé C. °matâ°.
[7] Fac-similé C. °aya dha°.

sukhâye ca dhaṁmayutasâ yonakaṁbocagadhâlesu[f] lathikapitenikesu e vâ pi aṁne âpalaṁtâ bhaṭa (24) baṁbhanibhisâsu[g] anâthesu mahalokesu ca hitasukhâye dhṁmayutâye apalibodhâye viyâpaṭâ se[h] baṁdhanaṁbadhasa pativi . . ye apalibodhaye mokhâye ca (25) iyaṁ[i] anubaṁdha pajâ . i . . kaṭâbhikale ti va maholaketi vâ viyâpaṭâ se hida ca bâhilesu ca nagalesu savesu savesu olodhanesu e vâpi bhâtânaṁ va bhaginìnaṁ va (26) aṁnesu va natita[j] savata viyapaṭâ ca iyaṁ dhaṁmanisita ti vaṁ dhaṁmâdhithâne ti va dânasayute va savapaṭhaviyaṁ dhaṁmayutasi viyâpaṭâ[k] ime dhaṁmamahâmâta [.] imâye aṭhâye (27) iyaṁ dhaṁmalipi likhitaṁ cilaṭhitika hotu . . ca me paja anuvatatu[l] [.]

———— (26) .bhanibhi ————

———— (27) mokhâye ————

(28) e vâ ————

KHÂLSI.

(13) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ âhâ [.] kayâne dukale e adi kayânâsâ dukalaṁ

KAPUR DI GIRI.

(11) Devanaṁpriya priyadarçi rayo evaṁ ahati[1] [.] ja kayaṇa dakara valapacha so daçara

[1] Fac-similé W. °vaṁ hahati°.

kaleti[a] [.] se mayâ bahukayâne kaṭe [.] . mamâ puta câ nâta ca (14) palaṁ ca teni ya apatine[b] me âvakapaṁ athâ[c] anuvaṭisaṁti se sukaṭaṁ kachâṁti e vu[d] heti desaṁ pihâpayisati so dukaṭaṁ kâchati [.] pipâ hi[e] nâma supadâlaye [.] se atikataṁ aṁtalaṁ no hutapuluvâ dhaṁmamahâmâtâ nâmâ [.] sodasavasâbhisitenâ mamâva[f] dhaṁmamahâmâtâ — savâpâsaṁdesu viyapaṭâ[g] (15) dhaṁmadhithânâye dhamavadhiye hitasukhâye vi[h] dhamâyutasa taṁ yonaṁkaṁbojaṁgaṁdhâlân -

aṁ e vâpi aṁne apalaṁtâ bhaṭamayesu baṁbhanithisu aṁnathesu vadhasu hidasukhâye[i] dhaṁmayutâya apalibodhâye viyapatâ se baṁdhanaṁba-

karoti[a] [.] i[b] maya[1] bahukaraṇa[2] kata [.] maha[c] putra ca[3] nataro ca para ca tana ya me apacaṁ aṁchaṁti avakapaṁ tatha ye[4] anavaṭiçaṁti te sakiṭa ku-saṭi yo ca ati deçaṁ[5] prihapivaka sahakataṁ kushaṁti[d] [.] papaṁ ha sahaja[e] [.] atikataṁ aṁtaraṁ na bhutapurva dharmamahamatra nama [.] . sati..[6] vashabhisitena[f] (12) deyadharmamahamatra kiṭa [.] te savepashaṁdeshu[g] dharmadhiṭhayo ca dharmavadhiya hitasukhaya ca dharmayathasa yakaṁboyogaṁdhāranaṁ[7] — rathikanaṁ[h] pitinikanaṁ

va ṭapi aparaṁta[8] bhaṭhamayeshu bramanibheshu[9] a naṭhesu vaṭashu[10] hetasukhaye dharmayutasa aparigadhā[i] vapaṭa[11] te (13) baṁdhanaṁba-

[1] Fac-similé C. °ti imaya°.
[2] Fac-similé W. °kalaṇâ°.
[3] Fac-similé W. °caṁ na°.
[4] Fac-similé W. °thaṁ ye°.
[5] Fac-similé W. °ato deça pri°.
[6] Fac-similé W. °ma soti°.
[7] Fac-similé W. °gaṁdha°.
[8] Fac-similé W. °vavapi aparata°.
[9] Fac-similé C. °shu thama°.
[10] Fac-similé W. °vaṭhashu°.
[11] Fac-similé W. °paṭha te°.

| | |
|---|---|
| ḍhasâ paṭivâdhânâya apalibo-dhâye mokhâye câ eyaṁ anu-baṁdha pajâvati vi[j] (16) ka-ṭabhikale ti vâ mahâlâke ti vâ viyâpaṭâ te hida bâhilesu câ nagalesu savesu holodhane-su[k] bhâtâna ca neṁ bhagi-niya e vâpi aṁna nâtike sava-tâ viyapaṭâ e iyaṁ dhaṁma-nisite ti vâ danasayute ti vâ sa-vatâ majatacha mama[l] dhaṁ-mayutasi viyâpaṭâ te dhaṁ-mamâhâmâtâ [.] etâye aṭhâye (17) iyaṁ dhaṁmalipi likhi-tâ cilathitikâ hotu tathâ ceme paja anuvataṁtu [.] | dhasa piṭividhanaṁye[1] apana-bodhaye mocava dravaya[2] . . . pajati ki-ṭabhikari va mahalaka va viyopaṭa[3] ti eha[j] bahireshu cu nagareshu[4] sarveshu orodhane-shu bhratuna ca me pasu-na[5] ca ye va pi añe ñatika sava-taṁ viyapaṭa yaya[6] dharma-nithiçi[k] va vivava dharmadhi-ṭane ti va danasayutā va —— —— athi ? nati mata dhar-mayatasi[7].vaṇa viyapatā u dhar-mamahamatra[l] [.] itayo athaya ayo dharmadipi dipi. tha[8] [m] tiraṭhitika[9] bhota paṁja anaṁvetutu[10] [.] |

*Girnar.* — *a.* Prinsep avait cru pouvoir rapprocher de ce commencement un passage du IIIe édit de Delhi (l. 17 et suiv.). Ce n'était qu'une illusion fondée sur une égale méconnaissance de la signification

[1] Fac-similé W. °naye°.
[2] Fac-similé W. °mochava nava...°.
[3] Fac-similé W. °viyapa°.
[4] Fac-similé C. °galeshu°.
[5] Fac-similé W. *restes de* °svasu°.
[6] Fac-similé W. °ta yeva dhar°.
[7] Fac-similé W. °taso°.
[8] Fac-similé C. °mari(?)pi ri(?)pi°.
[9] Dans le fac-similé W. la première lettre, quoique peu distincte, s'explique bien comme reste de *ci*.
[10] Fac-similé W. °anuve°.

véritable des deux phrases. La construction générale est assez claire; ce qui reste d'incertitude a sa source dans la lacune, de deux ou trois lettres, qui suit *'a;* elle est d'autant plus regrettable que Dh. et J. sont justement incomplets en ce même passage; K., de son côté, s'écarte certainement de notre texte; reste Kh.; nous y lisons : *e adi ka°* qui ne donne pas de sens; et en effet l'étendue de la lacune, tant à G. qu'à Dh., prouve que, sous cette forme, le texte est encore incomplet; elle force à admettre qu'il est tombé au moins une lettre dans le blanc qui fait la séparation entre *adi* et *kayânâsâ;* et *adi* n'est que le commencement d'un mot qui, complet, devrait compter au moins trois, peut-être quatre syllabes. Le sens général n'est pourtant pas douteux. *Ye* marque le commencement d'une proposition nouvelle; les deux premiers mots en forment donc une à eux seuls. D'autre part, il importe ici et dans la suite de s'en tenir rigoureusement à la valeur établie des termes *dukaṭa* et *sukaṭa, dukara* et *sukara*, qu'il faut se garder de confondre, malgré leur étroite parenté: les premiers signifient «le mal» et «le bien», les seconds «difficile» et «facile». Enfin *ye* ou plutôt *yo* (car l'absence du trait de droite paraît n'être qu'un effet accidentel de l'usure de la pierre) a pour corrélatif *so*. D'où ressortent en somme ces éléments : «La vertu est [d'une pratique] difficile; celui qui. . . . . celui-là accomplit quelque chose de difficile». Le membre manquant, dans lequel nous connaissons *kalâṇasa* (c'est ainsi qu'il faut lire, comme le montrent Dh. et

K.), ne peut, en gros, signifier que ceci : *celui qui pratique la vertu.* Si la leçon de Kh. est exacte, au moins dans ce qu'elle nous a conservé, il est clair que le mot mutilé commençait par un *a* privatif; ce ne pourrait donc être qu'un participe, qui, à en juger par le génitif avec lequel il était construit, aurait signifié quelque chose comme « non éloigné de... » : « celui qui ne s'écarte pas de la vertu ». Il ne me vient à l'esprit aucun mot remplissant les conditions nécessaires et dont je puisse, à titre de conjecture, proposer la restitution. J'avoue que je ne serais pas surpris que la lecture de Kh. ne fût pas complètement correcte. Si par exemple le second caractère était *dhi* au lieu de *di*, on pourrait établir *yo adhimuto, adhimukta* dans le sens buddhique[1], « attaché à, adonné à » : « celui qui s'adonne à la vertu ». Mais il serait oiseux d'édifier des hypothèses sur un fondement si fragile; le mieux est de nous contenter de comprendre le sens général de la phrase. — *b.* Il ne faut pas trop presser la valeur de cette particule qui sert à lier les phrases, sans marquer nécessairement une nuance déductive aussi précise que ferait : *donc, par conséquent.* Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer l'emploi de *taṁ* (ou de l'équivalent *se*) dans la suite de ce texte, dans *ta mayâ*, etc., dans *se atikaṁtaṁ*, etc. — *c.* Dhauli nous montre clairement comme il faut construire la phrase; ici et à Kh. le relatif qui se rapporte à *apaca* implique celui qui devrait ac-

[1] Burnouf, *Introduction*, p. 268.

compagner les substantifs qui précèdent, *putâ*, etc. Les deux moitiés de ce membre de phrase sont donc exactement coordonnées et forment une seule proposition relative, dont le *ya* a pour corrélatif *sa*, qui suit *tathâ;* seulement *ye apacaṁ* résume tous les autres termes dans la pensée du roi, c'est ce qui explique le singulier *so kâsati*, tandis que le pluriel *anuvatisare* se fonde sur le sens collectif du sujet. Pour l'expression *âvasaṁvaṭakapa*, cf. l'édit précédent. Si l'anusvâra, que je n'ai pu découvrir sur le fac-similé de M. Burgess, existe réellement sur la pierre, *saṁvaṁṭa°* serait pour *saṁvâṭa°* = *saṁvaṭṭa°*, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut. — *d.* Relativement au sens de *desa* transporté dans le domaine moral, et rappelant notre emploi du mot *voie*, *la bonne voie*, *la mauvaise voie*, la comparaison du commencement du VII[e] édit ne peut laisser de doute. Il n'y en a pas davantage à concevoir sur le verbe *hâpesati :* « il négligera, abandonnera ». Prinsep en avait déjà pressenti la valeur; il s'était en revanche laissé égarer, et après lui Wilson, sur le reste de la phrase par une interprétation erronée de *dukataṁ* dont nous avons tout à l'heure rappelé la vraie signification, et aussi par la restitution malheureuse de *kâsati*, *kachati*, sur lequel Burnouf s'est trompé lui-même à propos d'un autre passage; M. Kern y a fort bien vu des formes équivalentes pour le futur de *kar* = *karishyati* (p. 98). Il est vrai qu'il a à son tour fait fausse route dans l'explication (accidentelle) du reste de la phrase; je ne la discuterai pas autrement; j'espère que la traduction que je propose se défendra

assez par son évidence. Personne ne voudra, malgré la lecture apparente *pri* à K., prendre *prihâpesati* comme = *parihâpayisati*. Un seul point reste ouvert au doute; la syllabe *pi* ne doit-elle pas être liée à ce qui suit? nous aurions à admettre un verbe *pihâpeti* pour *apihâpeti*, comme *pidahati* pour *apidahati*, etc. Cette composition ne nous est garantie par aucun autre exemple que je connaisse; j'aime mieux l'admettre que de détacher *pi* dans sa fonction adverbiale; mais je n'oserais pas condamner d'une façon décisive ce procédé d'interprétation. Dans les deux cas, le sens reste essentiellement le même. — *e*. Le sens est très clair : « En effet, le mal est facile [à commettre] »; c'est exactement la contre-partie du début de la phrase précédente. Mais il règne ici entre les versions diverses des divergences qui nous éclairent sur la portée de cette remarque. Kh., Dh. et J. ont *pâpe hi sapadâlaye*, et K. *papaṁ hi sahajaṁ*. Cette dernière leçon se concilie aisément avec celle de G. : dire que le mal est facile à l'homme, ou qu'il lui est naturel, inné (*congenial*, pourraient dire les Anglais), c'est tout un. Mais la première? Il suffit pour l'entendre de se rappeler ce qui a été observé relativement à l'équivalence accidentelle des sons *a* et *aṁ*; nous transcrirons *saṁpadâlaye*, c'est-à-dire *saṁpradâlayet*. L'emploi figuré de *pradâlayati* étant garanti par l'usage du pâli (cf. *kilese padâleti*, *Ten Jât.*, éd. Fausböll, p. 119), ces mots se traduisent d'eux-mêmes : « qu'il fasse donc (le successeur dont il vient d'être question) la guerre au mal ! ». On comprend dès lors comment la différence avec G. et K. est plus

apparente que réelle. Quand le roi, après son exhortation à la vertu, ajoute : « mais la nature humaine est tournée au mal », c'est bien faire entendre implicitement qu'il faut lutter contre le mal, contre les mauvais penchants de la nature. Cette phrase se rattache étroitement à ce qui précède, elle prépare en même temps la suite. C'est justement parce que le mal est d'une pratique si aisée, si naturelle, que le passé n'a pas connu l'institution des Dharmamahâmâtras. — *f. Bhûtapurvaṁ* = °*purvâ*. Il n'est pas aisé de trouver pour ce titre de *dhaṁmamahâmâta* une traduction à la fois suffisamment exacte et suffisamment concise; le sens du moins en est très simple : ce sont des ministres, des officiers, pour les choses religieuses. — *g*. Lassen a restitué ici la vraie division des mots et reconnu dans *todasa* (Dh. *tedasa*) le nom de nombre *treize*. — *h*. Le vrai sens du mot *pâsaṇḍa*, dans ces monuments, dont s'était approché Wilson[1], et que Burnouf spécialisait trop encore en rendant *save pâsaṁḍâ :* « des ascètes de toutes les croyances » (p. 755), n'a été bien déterminé que par M. Kern (p. 66 et suiv.); avec lui nous le traduirons par « secte ». Le XII^e^ édit ne laisse aucun doute sur la portée exacte de ce terme; il désigne l'ensemble des adhérents d'une croyance particulière et définie. J'ai montré précédemment que *dhaṁma* doit être, dans les édits, pris au sens de « religion »; j'ai à cette occasion signalé l'expression *dhaṁmayuta*, appliquée aux fidèles de la foi bud-

[1] *Journ. Roy. Asiat. Soc.*, VIII, 306.

dhique. Il faut donc voir ici la même intention qui sera confirmée par d'autres passages (cf. par ex. la fin du IX[e] édit) : le roi, dans sa tolérance, laisse subsister toutes les sectes, et en confie aux Mahâmâtras la surveillance impartiale, mais sans perdre jamais de vue l'établissement, la propagation, régulière et pacifique, du *dhamma*, de la religion par excellence, de sa religion à lui. La lacune se complète aisément au moyen des autres versions. *Dhâma°* pour *dhamma°*, comme tout à l'heure *âparâtâ* pour *âparamtâ*. — *i*. Lis. *râstikapetenikânâm;* le premier nom désigne les habitants du Surâshtra; quant au second, Prinsep l'a rapproché du nom de Paithana donné par les Grecs pour la *Pratishthâna* de la vallée supérieure de la Godâvarî; M. Cunningham[1] compare le nom *padenekayika* (pour *pedenikayika* ?) d'une inscription de Sanchi, et les Bettigoi de Ptolémée. Je ne crois pas que nous puissions, quant à présent, aller au delà de ces conjectures. Je renvoie à l'examen des versions mieux conservées les détails sur la construction assez embarrassée et assez lourde de cette longue phrase. — *j*. L'expression *bhatamayesu* ne me paraît pas se pouvoir transcrire autrement que *bhatamaryeshu*, *bhatamarya* étant employé comme équivalent de *bhata*, «soldat, guerrier», malgré la couleur archaïque de *marya*, peu usité dans la langue classique. La lacune qui suit ne nous permet pas de déterminer avec certitude si le *va* qui vient après est ou non correct. Le

[1] *Corpus*, p. 10.

plus simple, autant que nous en pouvons juger, est d'y voir ou une fausse lecture ou un équivalent de *ca*. — *k*. En face de *aparigodhâya*, qui ne donne aucun sens raisonnable, les versions de Dh. et Kh. ont *apalibodhâye* qui s'explique le plus naturellement du monde, d'après l'analogie du pâli *palibodha*, *palibuddhana*, dans le sens de « obstacle, entrave »; ici et dans la suite de la phrase, cette traduction convient à merveille. Il faut donc, suivant toute vraisemblance, rétablir à G. la même lecture *aparibodhâya*. Il est vrai que les signes 𑀕𑁄 et 𑀩𑁄 se ressemblent assez peu; ce qui est plus singulier encore, c'est que K. a de même ici *aparigadha°*; quoique de [illegible] à [illegible] la distance ne soit pas infranchissable, et qu'en somme les vraisemblances soient pour la lecture de *aparibodhâya* dans l'un et l'autre cas, la coïncidence mérite d'être notée et ne laisse pas de jeter quelque incertitude sur notre restitution. — *l*. On remarquera le singulier *bamdhanabadhasa*, dans le sens collectif; il fait pendant à l'emploi de *dhammayuta* au singulier pour désigner « les fidèles » collectivement. Nous ne pouvons combler la lacune avec une sécurité entière; la construction est en effet différente ici de ce qu'elle est dans les autres textes qui, comme on le verra, se servent de la tournure par *iti*, par le style direct. Ici, avec *katâbhîkâresu*, *thairesu*, nous avons au contraire la structure la plus simple : « ils s'occupent des vieillards, etc. » Mais, régulièrement, nous devrions attendre que le terme précédent fût de même construit au locatif;

il nous faudrait, non point [*pa*]*jâ*, mais [*pa*]*jâyaṁ* ou °[*pa*]*jesu*. Nous en voyons assez pour conclure que la teneur générale ne pouvait s'éloigner sensiblement de celle qui résulte des autres versions. *Katâbhikâra* est un mot difficile; je n'ai pas noté *abhikâra* dans l'usage buddhique; cependant, d'après l'analogie de *abhikaraṇa, abhikṛitvan, abhinishkârin,* en sanscrit (PWB), je me persuade que l'on se rapprochera beaucoup de la vraie signification en appliquant le mot aux gens « auxquels on a jeté un sort »; si l'on hésite à prêter à Açoka cette croyance superstitieuse, on peut attribuer au mot une valeur un peu plus générale, y voir les gens « victimes de la ruse, de l'inimitié ». — *m.* Il est évident qu'il faut lire *ye* et non pas *ne;* ici les traces assez peu distinctes des deux fac-similés me semblent prouver que la confusion est imputable non au graveur, mais aux lecteurs de l'inscription, qui porterait bien réellement *ye*. C'est exactement la même tournure qu'à Kh. et K. Lis. *me* pour *ma*. — *n*. Pour la construction, voy. le commentaire de Dh. On remarquera la leçon °*nisrito* que ma lecture des groupes où entre un *r* m'a permis de substituer à la lecture *nisṭito*, qui ne donne pas un sens aussi satisfaisant, et qui d'ailleurs ne s'accorde pas avec l'orthographe *nisito* des autres textes. L'usage équivalent de *nissita* en pâli est bien connu. *Tî va* pour *ti va* (*vâ*).

*Dhauli*. — *a*. Il est difficile de préciser le nombre de caractères tombés après *dukale;* il semble en tout

cas que la lacune suppose une phrase un peu plus développée qu'à G. ou à Kh.; il est fort possible que *dukale* ait été suivi de quelque particule, comme *va* ou *yeva;* car le mouvement général de la phrase est visiblement le même dans les trois versions; Dh. a même ici le mérite de mettre hors de conteste le génitif *kayânasa.* — *b.* *Va* est probablement une faute pour *ca*, qui est très semblable. *Nâta*, comme à Kh., pour *nâtâ*, de même qu'à J., *naṁti* (qu'il faut lire *naṁtâ* = *nâtâ*), équivalent de *nattâ* pour *naptâro*, *nataro* à K. — *c.* *Heta* pour *etaṁ*, comme plus haut *hevaṁ* pour *evaṁ*, comme *hida* pour *idha*, etc. — *d.* Sur la phrase précédente, cf. in G., n. *e.* *Su* se doit lire *se*, comme le prouve la comparaison de J. et de Kh. — *e.* Corr. *viyâpaṭâ;* 𑀝 a pu, plus aisément que 𑀢, se confondre avec 𑀞. Lis. *dhaṁmadhithânâye.* — *f.* °*kaṁboca*° pour °*kaṁboja*°; il y a dans nos inscriptions quelques exemples de pareils durcissements de la consonne moyenne; nous avons eu, à K., *upaka* pour *upaga.* Je renvoie à ce que j'aurai à dire plus loin de *caghati.* Les noms ethniques sont ici au locatif, tandis que G., Kh. et K. ont le génitif. Les deux cas s'entr'échangent assez souvent dans les dialectes populaires pour que le fait n'ait rien de surprenant. Mais la tournure des autres inscriptions nous avertit que ces noms ne sont pas simplement coordonnés avec les termes suivants, *bhaṭamayesu*, etc.; il faut entendre bien plutôt que les Mahâmâtras s'occupent des guerriers, etc., des Yavanas, etc., c'est-à-dire chez les Yavanas, etc. La grammaire ne permet pas

d'autre construction; il est évident dès lors que *Yavana* ne doit être pris ici que dans un sens restreint; les officiers du roi ne pouvaient exercer directement leur office que chez des populations dépendantes ou tributaires de son empire. — *g*. La seconde moitié de ce composé présente quelque difficulté; elle avait à peu près découragé les tentatives de Lassen dont la conjecture vraiment désespérée, *bam̃bhanahînesu*, ne supporte pas l'examen. A G., le mot tombe dans une lacune; ce qui reste à J. nous garantit seulement les syllabes *°bam̃bhanibhi°;* à K., la leçon *bramanibheshu* se rapproche sensiblement de celle-ci, et Kh. emploie la même expression; *bam̃bhanithisu* du *Corpus*, qui s'expliquerait à la rigueur, doit incontestablement, d'après ma photographie, se lire *bam̃bhanibhesu*. Tout d'abord, en ce qui touche K., il ne peut y avoir de doute sérieux; il faut transcrire *brâhmaṇebhyeshu*, « les brâhmanes et les riches ». *Ibhya* est un mot dont l'emploi ordinaire dans le style buddhique nous est suffisamment garanti[1]. Quant à la leçon de Dh., il suffit, pour en rendre compte, d'une correction très légère; si nous lisons *bam̃bhanibhisesu*, nous pouvons fort bien résoudre le composé en *brâhmaṇa* + *ibhya* + *îça*, c'est-à-dire : « les brâhmanes et les princes des riches » (cf. l'expression *maheça* dans la locution *maheçâkhya* si familière au style buddhique). D'où il résulte que le roi entend recommander à ses ministres d'étendre leur protection et leur surveillance sur tous les rangs

[1] Cf. par exemple la phrase pâlie ap. Burnouf, *Lotus*, p. 410.

et tous les états : il parle d'abord des deux classes supérieures, guerriers et brâhmanes, auxquels il adjoint aussitôt les gens auxquels leur opulence assigne une situation élevée; puis il passe aux « pauvres », aux « vieillards ». *Anâthesu* pour *anatthesu*, pour *anarthcshu*, comme le montre l'orthographe *anaṭhesu* à K.; *mahalokesu*, par erreur pour *mahâlakesu*. — *h*. La lecture *dhaṁmayutâye* m'est un peu suspecte; il est vrai que Kh. porte de même *°yutâya*; mais il est clair que ce mot est en construction avec *apalibodhâye* dont il dépend, comme le marque bien *dhaṁmayutânaṁ* de G., protégé contre tout soupçon par *dharmayutasa* de K. Dans ces conditions, il ne nous reste d'autre alternative que d'admettre que le datif est ici employé dans la fonction du génitif, ce qui n'aurait rien de surprenant, étant donné le rapprochement entre les deux cas qui aboutit à la suppression du premier dans les prâcrits dramatiques, ou de corriger *dhaṁmayutâna*, *dhaṁmayutânaṁ*, ce que la grande ressemblance entre ⅃ et ⊥ permettrait sans violence. Kh. a de même *viyâpaṭâ se;* un peu plus loin, l. 16, cette version porte *viyâpatâ te*, leçon confirmée par la forme *ti* de K. Il en ressort que *se* = *te*. En effet, les deux thèmes *se* et *ta* s'échangent et s'équivalent en plusieurs cas, par exemple dans le génitif pluriel, *sânaṁ* ou *tânâṁ*. Je ne crois donc pas qu'il y ait lieu de songer à une formation anormale du nominatif pluriel. Il est curieux que cette forme *se* ne figure ici que rapprochée de *viyâpaṭâ ;* trois fois dans l'éd. circ. de D., nous retrouve-

rons *viyâpaṭâ sc*. K. et Kh. se rencontrent avec Dh. dans la lecture *bam̃dhanam̃badhasa* pour *bam̃dhanâbadhasa*, que l'allongement de l'*a* soit purement irrationnel, comme il arrive ici en composition, ou qu'il exprime une forme *bandhana* + *âbaddhasya*. En tout cas, le sens demeure identique. Complétez *pativi[dhânâ]ye*. — *i*. J'ai signalé déjà la différence qui existe ici dans la construction entre G. et les autres textes. Kh., K. et Dh. construisent essentiellement de même; nous avons le style direct marqué par l'addition de *ti* = *iti* après chacune des catégories recommandées par le roi au soin de ses officiers. Le mouvement de la phrase s'accentue clairement: « ils sont occupés du bien du peuple [se disant :] voici......, voici un malheureux, voici un vieillard », ce qui revient à dire comme G. : « ils sont occupés des malheureux, des vieillards, etc. ». C'est exactement la même façon de parler qui se retrouve un peu plus bas dans le membre de phrase *iyam̃ dham̃manisita ti vam̃*, etc. Dans le détail, le premier membre présente seul quelque obscurité; la vraie lecture est certainement, comme le montre °*pajati* à K. et comme les traces conservées par le fac-similé suffiraient à l'indiquer : *iyam̃ anubam̃dhapajâti;* que la lacune qui suit et qui donne place pour deux lettres ait simplement contenu *vâ* ou *vâpi*, ou quelque équivalent (cf. Kh.), il importe peu. Si l'on veut traduire le texte tel qu'il nous est transmis, je ne vois guère d'autre possibilité que d'entendre *anubam̃dhapajâ* « une famille où les enfants forment une série interrompue », et de rendre :

« voici une nombreuse famille » ; le sens est possible ; mais l'analogie des termes suivants fait plutôt attendre ici un bahuvrîhi au masculin ; en prenant *anubaṁdha* comme = *anubâdha* pour *anubaḍdha* (cf. le pâli *baṁdha* pour *baddha*, ap. Kaccâyana, III, 5) et en corrigeant *pajâ* en *paje*, nous obtenons cet adjectif : *anubaddhapaje*, qui se construit fort bien avec ceux qui suivent, et se traduit : « Voici un homme chargé de famille ». Le féminin *iyaṁ* ne saurait nous arrêter, puisque un peu plus loin, dans la phrase déjà citée, nous avons de même *iyaṁ* suivi, à n'en pas douter, d'un masculin, auquel Kh. oppose de même *e iyaṁ* = *yo ayaṁ*. Ce qui est plus embarrassant, c'est l'unanimité des différents textes à écrire °*pajâ* ; si fréquentes que soient les fautes dans la notation des voyelles, il est rare que toutes les versions s'y accordent avec tant de conséquence. Je ne puis donc m'arrêter à cette correction avec une confiance entière ; elle me semble pourtant se recommander de préférence à l'autre interprétation. — *j*. La construction n'est pas très régulière ; *e vâpi* devrait être répété devant *bhaginînaṁ* : « dans tous les palais, dans ceux de mes frères comme *dans ceux* de mes sœurs. . . . ». *Natita* est tout à fait incorrect et rebelle à toute explication ; comme l'indique *aṁnesu*, il faut rétablir *natisu*, la confusion entre 𐨟 et 𐨯 ou 𐨯 étant assez facile. Ce locatif ne peut du reste se prendre que comme coordonné avec les génitifs précédents, et faisant enfin fonction de génitif, un cas dont nous avons tout à l'heure encore relevé un

exemple. Dans les autres textes, la tournure est quelque peu différente. — *k*. On a analysé incidemment dans la note *i* la construction de cette phrase, exactement la même que nous avons déjà rencontrée tout à l'heure. *Ca*, qui la commence, doit certainement être corrigé en *e* (les dimensions anormales de la boucle dans le fac-similé suffiraient à le rendre suspect), ce qui rétablit une entière concordance avec le texte de Kh. et de G., °*nisitati vaṁ* pour °*nisite ti vâ*. *Adhishṭhâna* a, dans la langue buddhique, des nuances diverses de signification; toutes se ramènent aisément à la valeur étymologique; la traduction par *bénédiction*, *bénir*, donnée par Burnouf, en plusieurs passages (par exemple *Lotus*, fol. 202[b], 203[a], 212[a], 213[a], 216[b], 221[a]), pour *adhishṭhâ* ou ses dérivations, manque de base et ne fait qu'obscurcir des phrases qui, traduites étymologiquement, sont d'une entière clarté. De l'expression que nous avons ici, on en peut rapprocher une du *Lal. Vist.*, p. 55, l. 1 : *puṇyavipâkâdhishṭhânâdhishṭhitâḥ*, « établis sur la base de la maturation de leurs bonnes actions ». De même ici *dhaṁmâdhithâna* est à peu près synonyme de *dhaṁmanisita*, « qui prend sa base dans la religion », c'est-à-dire « fermement établi dans la religion ». *Dânasayate* = *dânasaṁyutta*, comme *sayama* pour *saṁyama*. — *l*. *Likhitaṁ* = *likhitâ*. Compl. *ime* ou *iyaṁ*, suivant que *paja* représente le pluriel, ou, comme l'indiquerait le verbe *anuvatatu*, le singulier collectif, ce que nous n'avons aucun moyen de décider positivement.

*Jaugada.* — Les rares fragments qui nous restent de cette version se raccordent bien au texte de Dh., excepté dans le commencement de la ligne 25 où les traces du troisième caractère visible doivent être mal lues; il n'y a aucune apparence que J. se soit ici sensiblement éloigné de Dh.; comme à Dh., la pierre portait sûrement [*dhaṁ*]*madhithâni*°. Au commencement de la ligne 23, j'ai fait remarquer déjà que *naṁti* doit se lire *naṁtâ*, c'est-à-dire *nâtâ*, « les petits-fils ».

*Khâlsi.* — *a.* Sur la lacune probable, après *adi*, conf. in G., n. *a.* Avant *dukalaṁ*, mon fac-similé porte *se* des autres copies, précédé peut-être d'une lacune d'une lettre. J'y lis, de plus, au commencement de la phrase suivante : *mamayâ*, au lieu de *mayâ*, = le prâcrit *mamae* (Hemacandra, III, 109). Cf. n. *f.* — *b.* Le fac-similé marque devant *mamâ* une érasure de la pierre qui peut très bien cacher un caractère, *se* ou *taṁ*, d'après l'analogie de G. et Dh. Lis. *tenâ* = *tena*. Pour *apatine*, il faut certainement corriger *apatiye*, 𑀬𑁂 pour 𑀦𑁂. — *c.* *Athâ* pour *yathâ* : *yo yathâ*, par la double construction relative, aussi connue du sanscrit que du grec. On corrigerait aisément aussi *tathâ*. *Kachâṁti* pour *kâchaṁti*, comme tout à l'heure *kâchati*. — *d.* Lis. *cu.* On remarquera la concordance entre *heti* pour *eti*, et *ati* pour *eti* de K., l'un et l'autre pour *etaṁ*. Les deux textes y sont parvenus probablement par des chemins divers, notre *heti* doit sans doute se lire *hetâ*, équivalent de *hetaṁ*, tandis que *eti* se doit

lire *ete*, un autre équivalent de la même forme. — *e*. *Pipâ*, à lire *pâpâ* = *pâpaṁ*. — *f*. Le commencement de la phrase n'est certainement pas en ordre : *sodasa°* signifierait *seize*, et toutes les versions parlent de *treize* ans. De deux choses l'une, ou il faut lire 𑀲𑁂 pour 𑀲𑁄, ou il faut admettre un lapsus du graveur écrivant *so* pour *se to°*. *Mamâva* se peut très bien diviser en *mamâ* = *mama* et *va;* cependant le 𑀯 n'est pas d'une parfaite régularité ; peut-être est-ce *ca* qu'il faut lire; peut-être même, *ca* ni *va* ne paraissant dans aucune autre version, faut-il apporter ici une correction plus forte, *mamâya*, pour *mamayâ*, la forme que nous venons de signaler (n. *a*) et que nous retrouverons (vi, 19, de même Dh. et J.; D., éd. circ., l. 3 et l. 7, où *mamiyâ*). Après *°mahâmâtâ*, il y a un blanc qui permet la restitution des caractères *kaṭâ te*. — *g*. D'après mon fac-similé, *viyâpatâ* est sûr. — *h*. Les autres versions recommandent la correction *câ* pour *vi;* mais nous avons plus loin *hida°* = *hita°*, on peut admettre que *vi* n'est que l'orthographe prâcrite pour *pi*. Cf. n. *j*. *Dhamâyuta* pour *dhâmayuta* = *dhaṁmayuta*. *Taṁ* s'explique comme équivalent de *tataḥ* ou *tathâ;* c'est une fonction très voisine de celle qu'il remplit ordinairement dans nos textes au commencement des phrases. *Yonaṁkaṁbojaṁgaṁdhâ°* pour *yonâkaṁbojâga°*, avec allongement anormal de l'*a* du thème en composition. — *i*. *Aṁnathesu* pour *anathesu* ou plutôt pour *anaṁthesu* = *anâthesu; vadhasu* pour *vadhesu*, ou mieux *vaḍhesu* = *vṛiddheshu*. Relativement à *dhaṁmayutâya*, cf. in Dh.,

n. *h.* Lis. *paṭividhânâye.* — *j. Eyaṁ* = *e ayaṁ*, c'est-à-dire *yo ayaṁ*, cf. ci-dessus, in Dh., n. *i* et *k.* °*pajâvati* ne peut être correct. D'après ce qui a été observé plus haut sur ce passage, la restitution la plus simple consiste à admettre une transposition accidentelle, et à lire °*pajâti va vi*, c'est-à-dire °*prajâ iti vâpi*, en prenant comme ci-dessus *vi*=*pi*, à moins que l'on ne préfère ici encore rétablir *va ca;* mais *vâpi* est une locution beaucoup plus ordinaire. — *k. Holodhanesu* pour *olodhanesu*, comme *hidâ* pour *idha* (ou *idâ?*). *Bhaginiya* doit certainement se lire *bhagininaṁ*, car il nous faut un génitif comme *bhâtânaṁ.* Quant au mot qui précède, *neṁ* est forcément fautif; la correction que suggère d'abord la comparaison de K. serait *me;* la seule difficulté réside dans la différence notable qui sépare les caractères 𑀦𑁂 et 𑀫𑁂; l'anusvâra est placé bien bas, et il ne repose peut-être que sur une erreur de lecture. On pourrait songer aussi à lire *ca naṁ* que nous avons peut-être à K. dans le premier édit (n. *c.*); mais cette particule, à coup sûr peu usitée dans ces textes, n'est appelée ici par aucune nuance de signification, en sorte que la première conjecture me paraît encore préférable. Il va sans dire que *nâtike* doit être lu *nâtikâ.* — *l.* Les caractères *majatacha* sont sensiblement altérés et ne donnent pas de sens; mais ils se prêtent à une restitution que je crois certaine; je lis *vijitasi*, en rétablissant 𑀯𑀺 pour 𑀫 et 𑀲𑀺 ou 𑀲𑀺 pour 𑀙; c'est-à-dire « partout dans mon empire ». L'inspection de mon fac-similé ne peut laisser aucun doute.

*Kapar di Giri.* — *a. Ja*=*jaṁ*=*yad; dakara* est pour *dukaraṁ;* le commencement de la phrase est donc sans difficulté. Il n'en est malheureusement pas de même de la suite. *Daçara* se corrige aisément en *dukaraṁ* ( pour ); la fin de la proposition *so dukaraṁ karoti* correspond ainsi exactement aux versions parallèles; quant aux quatre caractères qui paraissent se lire distinctement *valapacha*, je n'en sais rien tirer de vraisemblable, ni d'à peu près équivalent à ce que la comparaison des autres textes nous permet d'attendre. — *b. I* se doit très probablement lire *ta, taṁ*. La confusion de la ligne générale de l'*a, i, e*, ( ) avec celle du *t, r*, ou *v* ( ) est une des plus fréquentes dans cette inscription. On remarquera *karaṇa* pour *kalaṇa* = *kalyâṇa;* cette extension anormale de l'*r* est étrangère aux habitudes de ce dialecte; elle semble reposer sur une fausse restitution de *kalaṇa-kalyâṇa* en *karaṇa-kâraṇa.* — *c. Maha, mahaṁ* = *mama. Caṁ* = *câ* = *ca.* Lis. *paraṁ ca tena°*. Je lis *aṁchaṁti* le mot que Wilson (et après lui le général Cunningham) lisait *aṁmaṁti; maṁ* s'écrit  plutôt que , que je corrige en . Je ne vois dès lors que deux explications possibles: *aṁchati* (pour *âchati*) = * *assati*, un futur irrégulier de *as* (comme *kachati* = *kassati*), ou = pâli *acchati*, scrt *âste*, un présent qui se prête aisément à la valeur du futur: « Mes fils. . . . et la descendance que j'aurai (*ou* qui subsistera de moi) jusqu'à la fin du monde, [ceux d'entre eux] qui suivront mon exemple . . . . . ». Il faut lire évidemment *anuvaṭi° sukiṭaṁ*

*kusamti.* — *d.* Sur *ati* = *etam̃* cf. in Kh., n. *d.* Quoique la pierre paraisse donner très clairement *prihapivaka*, il faut certainement lire *pihapiçati* pour *pihapeçati* ou *pi hapeçati*; la seule incertitude est dans les deux derniers caractères; mais, en somme, [illegible] s'explique assez bien par une confusion avec [illegible], pour [illegible]. La correction de *hakatam̃* en *dukatam̃* est certainement moins aisée; elle paraît néanmoins garantie par l'accord des autres textes. *Kushamti* pour *kushati.* On remarquera l'incertitude et l'inconséquence dans l'emploi des sifflantes. — *e.* Lis. °*hi sahajam̃.* Cf. in G., n. *e.* — *f.* La lacune d'une lettre avant *sa* ne peut être qu'apparente; celle qui suit *ti* permet justement l'insertion de deux caractères, *daça* ou *daha*, ou quelque équivalent, ce qui donne: *sa* (pour *se*) *ti*[*daça*]*vasha*° pour *tedasa*° de Dh. *Deyadharma*° est la lecture très distincte du fac-similé C.; comme le *de* manque tout à fait dans le fac-similé W., on peut admettre peut-être qu'il n'est pas aussi certain qu'il paraît sur l'autre reproduction; cela ouvrirait la porte à la lecture *maya* qui aurait le double avantage de régulariser la construction et de rétablir l'accord avec les autres textes. Et, en effet, si *deyadhamma* est connu dans la terminologie buddhique comme synonyme de *dâna*, «l'aumône», l'introduction isolée du titre *deyadharmamahâmâtra*, quoique explicable, n'est guère vraisemblable, le titre reconnu et établi étant *dharmamahâmâtra*, qui donne un sens différent et plus étendu. — *g.* Lis. *savapa*°; *dharmadhiṭhaye*, datif de *dharmâdhishṭhâ* pour °*adhishṭhâna.* *Dharmayathasa*

pour *dharmayatasa*, avec une aspirée fautive; la conséquence avec laquelle la forte se maintient dans tous les autres cas ne permet pas de s'arrêter à une conjecture *dharmayûthasa*. — *h*. Ou le lapicide a omis une syllabe, et il faut lire *yo[na]kaṁ°*, en admettant que la lacune qui précède *rathikanaṁ* n'est qu'apparente; ou il faut changer *ya* en *ca* ou *taṁ*, et on pourra supposer que la mention des Yavanas a disparu dans la lacune. Mais, tant à cause de la netteté avec laquelle est formé le *ya*, qu'en raison de l'emploi fréquent et stéréotypé de la locution *yonakaṁboja*, toutes les vraisemblances militent à mon avis en faveur de la première alternative. *Kamboyo*, pour *kaṁboya* = *kaṁboja*, comme au premier édit nous avions *samaya* pour *samaja*. , *vaṭapi* se doit lire , *e vapi*; on peut voir du reste que le fac-similé W. se rapproche beaucoup de cette leçon. *Bhaṭha°* pour *bhaṭa*; à K. le *ṭh* et le *ṭ* sont souvent difficiles à distinguer et à coup sûr s'emploient constamment l'un pour l'autre; nous en avons un autre exemple dans *vaṭashu* que le fac-similé W. lit *vaṭhashu*, l'un et l'autre pour *vaḍhesha* = *vriddhesha*. — *i*. Indépendamment du doute qui plane sur la partie radicale du mot *aparigadhā* (cf. in G., n. *k*), il est clair qu'il manque une syllabe; il faut *aparigadhāya*; peut-être le texte lisait-il *°dhāva va°*, par une substitution de *va* à *ya*, tout analogue à celle que présentent les troisièmes personnes du pluriel de l'optatif en *evu* pour *eyu*; il semble du moins que nous en ayons un autre exemple dans *mocava* = *mocâya*,

pour *mochâya* (le fac-similé W. donne effectivement *°cha°*) = *mokshâya.* Quant aux caractères suivants, je rétablis *ca eya* (pour *e yam̃*), comme à Kh., la restitution de 𐨕 en 𐨩 n'ayant rien de violent. La lacune qui suit ne laisse pas la place nécessaire pour *anubam̃dha;* si on adopte la seconde interprétation que j'ai proposée pour ce passage (in Dh., n. *i*), il serait aisé d'imaginer un équivalent de deux syllabes, en lisant : *e yam̃ bahupaja ti.* Je n'ai pas besoin d'insister sur les lectures *parividhanaye, aparibodhaye,* non plus que sur l'omission de *ti* qui n'est plus répété après *kiṭabhikari* et *mahalaka;* pareille négligence est fort commune dans la langue plus familière des prâcrits. Le nominatif en *i*, comme *ti* pour *te* dans *viyapaṭa ti.* — *j. Eha* pour *iha. Pasuna* doit être lu *svasuna* = *svasṛîṇâm̃,* équivalent de *bhagininam̃* des autres versions : le *p* moins nettement formé d'après le fac-similé W. paraît y conserver des traces de la véritable forme; 𐨯𐨿𐨬 = *sva,* comme nous trouvons le groupe 𐨪𐨿𐨬 = *rva.* — *k. Yaya* pour *yo yam̃.* Il y a confusion dans les mots suivants; et d'abord les caractères *thi* et *çi* sont visiblement intervertis; je lis donc : *dharmaniçithi ti va* (pour *va vi* ou *ta vi*) *varadharma°*, ce qui, sauf l'aspiration fautive du *th*, revient au texte des autres versions, l'épithète *vara* ajoutée à *dharma* s'expliquant d'elle-même, sans ajouter au sens rien d'essentiel. *Sayutā* pour *sayute,* à moins que l'on ne préfère admettre, ce qui est fort possible, que la construction passe ici du singulier au pluriel; la transition serait d'autant moins invraisemblable, qu'une certaine

idée de collectivité pénètre toutes ces expressions. — *l.* La lacune est, à mon avis, purement apparente, n'y ayant rien qui y corresponde à Kh. ni ailleurs. Ceci posé, je lis *°sayatāva — ti vijitasi maha dha°si sarvata vi°*, ce qui nous donne une concordance complète avec Kh. et sans aucune difficulté au point de vue graphique. On a pu juger déjà combien les confusions entre *a*, *n*, *ṇ* et *t* sont ici faciles; la correction d'un *ta* apparent en *ha* est rigoureusement équivalente. La lettre peu distincte après *thi* se rapproche plus de *ji* que d'aucune autre ligature; le *thi* lui-même est assez semblable à *vi;* je garde donc, en somme, très peu de doute sur cette restitution :

pour :

Quant à *u* qui suit *viyapatā*, on le peut corriger, soit en *te* d'après l'analogie de plusieurs des restitutions qui précèdent, soit en *cu*=*ca*, pour , ce qui est peut-être encore plus facile. — *m.* Lis. *etaye* pour *itayo*. *Ayo* pour *ayaṁ*, comme serait *ayu*. La lacune entre *pi* et *tha* ne peut être qu'apparente, et il faut corriger *dipitha* en *dipita* = *dipitā*. J'ai fait observer que dans *cira°* le fac-similé W. garde plus de traces de la vraie orthographe, qui est certainement *cira°*. *Bhota* pour *bhotu*, et *paṁja* pour *pajaṁ*=*pajā*. *Anaṁvetutu* pour *anuvataṁtu*, ainsi qu'il a été marqué plus haut.

Des observations qui précèdent résulte la traduction suivante :

« Voici ce que dit Piyadasi, le roi cher aux Devas. La [pratique de la] vertu est difficile; celui qui ne [s'écarte pas] de la vertu fait quelque chose de difficile. Or j'ai, moi, accompli bien des actions vertueuses. De même ceux de mes fils, de mes petits-fils, et après cela ceux de ma descendance qui, jusqu'à la fin du kalpa, suivront ainsi mon exemple, ceux-là feront le bien[1]; celui qui abandonnera cette voie, celui-là fera le mal. C'est qu'en effet le mal est facile (K. : le mal est dans la nature humaine. Dh., Kh. : qu'on lutte donc contre le mal!). C'est ainsi que dans le passé il n'a pas existé de Surveillants de la religion. Mais j'ai, dans la quatorzième année de mon sacre, créé des Surveillants de la religion. Ils s'occupent des adhérents de toutes les sectes, en vue de l'établissement de la religion, du progrès de la religion, de l'utilité et du bonheur des fidèles de la [vraie] religion; ils s'occupent, chez les Yavanas, les Kambojas, les Gandhâras, les habitants du Surâshṭra et les Petenikas (*ces deux derniers noms omis à* Kh.), et chez les autres populations frontières, des guerriers, des brâhmanes et des riches, des pauvres, des vieillards, en vue de leur utilité et de leur bonheur, pour lever tous les obstacles devant les fidèles de la [vraie] religion; ils s'occupent de réconforter celui qui est dans les chaînes, de lever pour lui les obs-

[1] Construction légèrement différente à K.; cf. n. *c*.

tacles, de le délivrer parce qu'il est chargé de famille, parce qu'il a été victime de la ruse, parce qu'il est âgé; à Pâṭaliputa (Dh., Kh., K.: ici) et dans les autres villes, ils s'occupent de l'intérieur de tous mes frères et sœurs et de mes autres parents; sur toute la terre (K., Kh. : dans tout mon empire), les Surveillants de la religion s'occupent des fidèles de la [vraie] religion, de ceux qui s'appliquent à la religion, qui sont fermes dans la religion (excellente, *ajoute* K.), qui s'adonnent à l'aumône. C'est dans ce but que cet édit a été gravé. (Dh., Kh., K.: Puisse-t-il durer longtemps, et puissent les créatures suivre ainsi mes exemples!) »

(La suite à un prochain cahier.)

*Nota.* — Les pages qui précèdent étaient déjà composées quand mon attention a été appelée par M. Burgess sur un fac-similé du texte de Jaugada publié par lui dans un recueil photographique d'inscriptions qu'il a, avec la collaboration de M. Fleet, annexé à l'*Archæological Survey of Western India.* L'extrême et très regrettable rareté (neuf exemplaires) de ce volume explique suffisamment mon ignorance. Heureusement, grâce aux bons offices de MM. Rost et Burgess, je suis maintenant en état de faire profiter mon commentaire de cette ressource supplémentaire. J'ai reçu également d'une main amie une photographie nouvelle de toute la première face de l'inscription de Khâlsi; quoique nécessairement imparfaite, elle ne laisse pas, comme on en a pu juger tout à l'heure, de fournir d'excellentes indications. Pour les deux textes je signalerai dorénavant dans mon commentaire les variantes un peu remarquables. Je suis heureux de remercier ici publiquement les obligeants auteurs de ces communications précieuses.

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### SÉANCE DU 9 JUILLET 1880.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance du mois de mai est lu, la rédaction en est adoptée.

On procède au vote pour le renouvellement des membres de la commission du journal.

Sont élus membres de cette commission :

MM. Defrémery, Dulaurier, Barbier de Meynard, Émile Senart et Stanislas Guyard.

M. Defrémery présente au nom de l'auteur, M. Bergaigne, un travail intitulé : *Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Véda*. M. Bergaigne, présent à la séance, reçoit les remerciements du Conseil.

Le mot persan كردجه « sinus », qui s'est conservé dans les traités latins du moyen âge sous la forme *cardagia*, *cardaga*, était considéré par Woepcke comme une altération du sanscrit *kramajyâ*. M. Rodet s'efforce d'établir que cette dérivation n'est pas exacte, et que le mot *cardaga* n'est que la transcription du sanscrit *ardajyâ* « demi-corde ». Par suite d'une erreur du copiste persan, l'*élif* surmonté du *medda* qui figurait l'*a* sanscrit de *arda* serait devenu un *kiaf*, comme dans le mot

آموزيان du *Schah-Nameh* changé dans certaines copies en كاتوزيان.

La séance est levée à neuf heures et demie.

### OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic society of Bengal*, February and March 1880. Calcutta. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XIX, liv. I. Genève, 1880. In-8°.

Par l'auteur. *Quelques observations sur les figures de rhétorique dans le Rig-Véda*, par A. Bergaigne, Paris, 1880. In-8°, 42 pages.

---

La légende לעבדחורן, gravée sur le cachet phénicien présenté par M. Clermont-Ganneau, dans la séance du 14 mai 1880[1], avait été considérée par lui comme formant un seul mot, et interprétée comme *un nom propre d'homme* précédé du ל *auctoris : à Abdhauron*, ce nom propre signifiant « esclave de Hauron », et appartenant à la catégorie des noms du type : *Abdyahon*, עבדיהן. Le rapprochement de חורן avec le חורנן de la stèle de Mésa avait été fait spécialement au point de vue orthographique, pour la *scriptio plena* du ו.

[1] Voir le procès-verbal, *Journ. asiat.*, mai-juin 1880, p. 537-538.

# MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

INTRODUCTION. — I. APOLOGUES. — II. ANECDOTES ET BONS MOTS. — III. NOUVELLES. — IV. MAXIMES ET PENSÉES INÉDITES.

Nous avons le dessein de publier, sous le titre de *Miscellanées chinois*, toute une série de morceaux variés, extraits des auteurs chinois et traduits pour la première fois en français, ou, disons mieux, en une langue européenne. Nous puiserons tour à tour dans la haute littérature comme dans la littérature populaire, dans l'histoire, la morale, la philosophie, la biographie, la bibliographie, les contes, les nouvelles, les pièces de théâtre, la poésie, les journaux : bref, nous passerons à chaque instant du grave au plaisant, de l'utile à l'agréable. Ce sera, pour ainsi dire, que l'on nous pardonne l'expression, la littérature chinoise débitée en détail. Mais nous ne nous arrêterons pas là : notre hôtellerie étant ouverte à tous, les voyageurs, quels qu'ils soient, y trouveront bon accueil et bon gîte. A ces traductions, nous joindrons des articles sur toutes sortes de sujets, variés au possible, sur les mœurs et les usages, sur l'histoire contemporaine ou ancienne, sur le gouvernement, sur l'état actuel ou passé de l'empire chinois; en un mot, des articles écrits en Chine même *currente calamo*, sans prétention littéraire aucune ni partialité, uniquement pour faire connaître mieux, et sous des aspects nouveaux, cet immense colosse asiatique et la population étrange qui l'habite. Heureux si, au moins en partie, nous pouvons y réussir!

Notre programme ainsi tracé, nous ouvrons la série par divers extraits d'ouvrages chinois.

## I.

## APOLOGUES.

L'apologue, ce moyen d'exposer des vérités morales et philosophiques sous un voile allégorique, a été cultivé en Chine dès l'antiquité la plus reculée : nous en avons la preuve dans les anciens livres qui ont échappé à l'incendie littéraire allumé par l'empereur Tcheng̃ ou Ts'inn Chè Houang̃ au IIIe siècle avant notre ère, et que nous possédons encore.

On a attribué l'invention de l'apologue à Tchouang̃ tseu[1], célèbre philosophe disciple de Lao tseu, mais cette manière d'argumenter devait exister déjà nombre d'années avant lui. L'apologue dut être, en effet, employé de bonne heure par ceux qui, ayant à dire la vérité aux grands et puissants, reconnurent la nécessité de se servir d'une forme allégorique propre à en adoucir l'âpreté, ou qui voulurent inculquer au peuple, d'une façon durable, des principes de morale et de philosophie. Ne vit-on pas les chefs de religion, les grands philosophes, les prophètes, manier à chaque instant la parabole pour mettre leurs idées à la portée de la foule plus ou moins ignorante qui les écoutait : et la parabole, comme a dit La Fontaine, est-elle autre chose que l'apologue? Quoi qu'il en soit, l'origine de l'apologue se perd dans la nuit des temps, et nul n'en saurait dire l'inventeur.

L'apologue a eu en Chine le même caractère que partout ailleurs : les acteurs en sont tantôt des dieux, des génies,

[1] Le philosophe Tchouang̃ Tchéou, plus connu sous le nom de Tchouang̃ tseu, vécut trois cents ans avant notre ère. Dès sa jeunesse, il s'adonna à l'étude des doctrines du philosophe Lao tseu, le fondateur du Taoïsme ou doctrine de la Raison, et, pour les mettre en lumière, composa son fameux ouvrage, le *Nann 'houa tçing̃*, qui n'est, en somme, qu'un élégant commentaire du Livre de son maître. Il exerça une petite charge dans son pays natal, le district de Mong̃, dépendant du royaume de Song̃.

tantôt des hommes, tantôt, et plus souvent encore, des animaux, ce qui se comprend aisément, puisque les noms de ces derniers sont connus de tous, même des plus ignorants, et éveillent dans l'esprit certaines images, et que la relation qui existe entre eux est saisie de tous, tandis que les noms de personnages, comme le fait remarquer Lessing, ne rappellent pour la plupart du temps aucune idée à l'esprit.

Bien que la fable et l'apologue aient été de tout temps et soient encore fort goûtés des Chinois, chose remarquable, il n'en a été fait aucun recueil, du moins à notre connaissance. Nous n'entendons parler que des fables purement indigènes, car il existe des collections d'Avadânas ou apologues indiens qui ont été traduits du sanscrit en chinois [1]. Ces petits récits moraux sont donc restés, épars çà et là, celés dans les ouvrages où nul ne va les chercher et sur lesquels on ne tombe que par hasard. Quel joli bouquet l'on ferait cependant si l'on voulait se donner la peine de cueillir ces fleurs dispersées!

Cette tâche ardue et difficile, nous l'avons entreprise : comme premiers spécimens, nous offrons aux lecteurs du *Journal asiatique* la traduction de plusieurs apologues; s'ils sont lus avec quelque intérêt, nous en donnerons d'autres plus tard.

### I. LE GOUJON DANS L'ORNIÈRE DESSÉCHÉE [2].

Tchouang̃ tseu [3] demandait au marquis de Tçienn ʻho de lui prêter quelque argent. « Je veux bien, répondit le marquis; les impôts payés par les habitants de mon fief s'élèvent à trois cents taëls : voulez-vous que je vous les prête? » —

[1] Un certain nombre de ces fables, légendes et apologues, traduits du sanscrit en chinois, entre le v[e] et le viii[e] siècle de notre ère, ont été publiés en français en 1859 par M. Stanislas Julien, dans un Recueil intitulé : *Les Avadânas*...

[2] Extrait d'un recueil d'allusions historiques et littéraires intitulé : *Po meï kou ché.*

[3] Sur Tchouang̃ tseu, voyez p. 271, note 1.

« En venant hier, répliqua Tchouang̃ tseu en colère, j'entendis quelqu'un crier sur le chemin : Voyez, il y a un goujon dans l'ornière de la route ! Le goujon prit la parole : « Je suis, dit-il, sujet des ondes de la mer Orientale ; ne pourriez-vous pas, seigneur, me donner un boisseau ou un picotin d'eau pour me rendre la vie ? » Je lui répondis : « Je vais, au moyen de digues, amener ici le Fleuve de l'Ouest, cela vous va t-il ? » Le goujon changea de couleur, et en colère : « Seigneur, vous ne me donnez pas ce dont j'ai constamment besoin ; je mourrai si vous ne faites pas en sorte que je trouve de l'eau. Si je pouvais trouver un boisseau ou un picotin d'eau, je vivrais. Vous, au contraire, vous me parlez d'aller puiser de l'eau au Fleuve de l'Ouest : il sera trop tard (quand elle sera ici). Pourquoi ne me sauvez-vous pas plutôt de la boutique du marchand de poissons ? »

Tchouang̃ tseu, dans la nécessité, avait un besoin pressant d'argent : il lui eût fallu beaucoup de temps pour se faire délivrer les trois cents taëls d'impôts du marquis, lequel voulait peut-être ne rien prêter et fit cette réponse pour ne pas refuser ouvertement. Au moyen de cet apologue, Tchouang̃ tseu lui donna une leçon.

### II. QUAND DEUX VOLEURS SE DISPUTENT, UN TROISIÈME LARRON S'EMPARE DU BUTIN... [1].

A l'époque orageuse des États belligérants (468 à 255 avant notre ère), la Chine était divisée en un certain nombre de petits royaumes toujours en guerre l'un contre l'autre : entre autres ceux de Ts'inn, de Tchao et de Yenn. Le premier commençait à faire sentir sa puissance et avait déjà soumis plusieurs de ses voisins. Sou Taï, l'un des hommes d'État les plus remarquables de ce temps, excitait, mais en vain, les rois rivaux à faire cause commune contre le pouvoir naissant des Ts'inn.

[1] Extrait du *Tchann kouo ts'o*, Stratagèmes des États belligérants, ouvrage attribué à Léou Chiang̃ des 'Hann, livre IX.

Le roi de Tchao allait châtier le royaume de Yenn. Sou Taï parla au roi ʿHoueï (de Tchao) en faveur de Yenn : — « J'ai traversé, en venant, le Y Choueï; un cormoran avait saisi une huître qui s'était entr'ouverte au soleil; l'huître s'était refermée et avait emprisonné le bec de l'oiseau. Le cormoran dit : « Il ne pleuvra ni aujourd'hui ni demain [1], et il y aura certainement une huître qui périra. » — « Tu n'échapperas ni aujourd'hui ni demain, répliqua l'huître, et il y aura un cormoran de mort. » L'un ne voulait pas lâcher l'autre, lorsque tout à coup un pêcheur survint et s'empara des deux combattants. Voilà que maintenant Tchao va châtier Yenn; la guerre durera longtemps et les affaiblira tous deux; je crains bien que le puissant royaume de Tsʿinn ne soit le pêcheur. Je désire que Votre Majesté y réfléchisse mûrement. » — « Vous avez raison, » dit le roi, et il ne fit pas la guerre.

### III. TCHOUANG TSEU QUITTE LA VIE PRIVÉE POUR ALLER REMPLIR SA CHARGE [2].

A l'époque des États belligérants, Tchouang̃ tseu étudiait sous Lao tseu. Sous le règne de ʿHoueï, roi de Léang̃, il fut nommé magistrat du district de Mong̃; mais, à cause de la médiocrité de cette charge, il ne voulut pas aller l'exercer.

Un jour le roi Oueï de Tchʿou envoya deux hauts dignitaires lui offrir en présent cent taëls. Tchouang̃ tseu pêchait alors à la ligne sur le bord de la rivière Pʿou; il leur dit : « Il y a dans le pays de Tchʿou une tortue vénérée qui est morte depuis trois mille ans, et que le roi a fait mettre dans une boîte entourée d'étoffes et placer dans la grande salle d'un temple. Était-il préférable pour cette tortue de mourir et d'être vénérée, au lieu de vivre et de traîner sa queue dans la poussière? » — « Il valait mieux pour elle, répon-

[1] Le cormoran, dit un commentateur chinois, peut prévoir la pluie.

[2] Extrait d'un ouvrage intitulé : *Jenn tçing̃ yang̃ tsʿiéou*, Le brillant automne, miroir où se reflètent les hommes : c'est un recueil de fables, apologues et petites histoires morales.

dirent les deux hauts dignitaires, qu'elle vécût et traînât sa queue dans la poussière. » — « Eh bien, dit Tchouanḡ tseu, je vais faire de même. »

Tchouanḡ tseu se compare à la tortue : ce ne sera qu'après sa mort qu'il sera estimé à sa juste valeur, et il demande aux deux dignitaires si cela ne vaut pas mieux que d'aller remplir de médiocres fonctions durant sa vie. A la réponse de ces derniers qui soutiennent cette opinion qu'il vaut mieux vivre et exercer une charge même très modeste, Tchouanḡ tseu dit qu'il va aller exercer la sienne.

## II.

## ANECDOTES ET BONS MOTS.

Les morceaux suivants sont tirés d'une petite encyclopédie morale et littéraire assez estimée qui porte le titre de *Tçia pao*, Trésor de la famille. Cet ouvrage renferme toute une collection de petits traités moraux et d'opuscules variés; il est dû à Ché T'ienn-tçi, de Yanḡ tchéou, qui le fit paraître, en 1707, sous le règne de K'anḡ Chi[1].

### I. Y COMPRIS MOI, IL N'Y A EN CE MONDE QUE TROIS GRANDS HOMMES.

Un lettré disait un jour : « Depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, prétend-on, il n'a pas été possible que chaque siècle ait produit un grand homme; voyons! Jadis, P'ann Kou[2] débrouilla le chaos, créa l'homme et toutes choses; qui peut lui être comparé? Je veux donc bien lui céder le pas, » et, comptant sur ses doigts, il leva l'index. « Après lui, Confucius

[1] L'ouvrage comprend trente-deux petits volumes.

[2] Selon la mythologie chinoise, P'ann Kou est le premier homme, le premier être, sorte d'Adam, ayant eu une certaine puissance sur les Trois Pouvoirs (*sann ts'aï*), le ciel, la terre et l'homme. Voyez W. F. Mayers, *The Chinese reader's manual*, p. 173.

s'éleva au-dessus de tous, et, par ses Livres des Odes et des Annales, son Mémorial des Rites et son traité de Musique, fut le professeur de toutes les générations; qui ne le respecte? Je veux donc bien céder le pas à ces deux hommes, » et il leva un autre doigt; « mais après eux, je ne trouve plus personne qui mérite d'être compté. » Il réfléchit pendant très longtemps, puis, baissant la tête en signe d'assentiment : « Eh oui! dit-il, les grands hommes sont difficiles à trouver, dites-vous; c'est vrai, y compris moi, je ne trouve en tout que trois grands hommes. »

Celui qui dit de pompeuses paroles sans honte, qui parle de soi en termes élogieux, celui-là ne peut plus rougir.

### II. TOMBÉ À L'EAU.

Un homme était tombé à l'eau. Son fils appela du monde pour lui porter vite secours, promettant une grosse récompense. Le père éleva la tête au-dessus de l'eau et s'écria : « Si trois *feunn*[1] peuvent vous contenter, sauvez-moi; si vous voulez davantage, il est inutile de venir. »

Pour celui qui considère l'argent comme plus important que la vie, trois *feunn* doivent être encore une somme trop grosse à donner.

### III. IL NE ME RESTE QU'UN PAUVRE MENDIANT.

Tchañg et Li se promenaient un jour ensemble. Ils virent arriver à eux un richard porté dans sa chaise et entouré de nombreux serviteurs. Tchañg entraîna de suite Li derrière la porte d'une maison voisine : « Celui qui est dans cette chaise, lui dit-il, est mon parent; si nous ne l'évitons, il sera obligé de descendre pour nous saluer : cela nous causera aux uns et

[1] Il faut dix *feunn* pour faire un *ts'ienn*, et dix *ts'ienn* font un *léañg* : le *feunn* est donc la centième partie du *léañg*. En monnaie, le *feunn* = 7 sapèques (il faut dix sapèques pour faire un sou); le *ts'ienn* = 70 et le *léañg* = 700.

aux autres des ennuis de toutes sortes. » — « C'est ainsi qu'il faut agir, » répliqua Li. Une fois le cortège passé, ils se remirent en marche.

A quelques pas de là, ils virent s'avancer un riche cavalier, vêtu magnifiquement, entouré d'un grand cortège de suivants : Tchang̃ attira encore Li derrière une porte pour l'éviter, puis : « Ce cavalier, lui dit-il, est un de mes amis intimes : nous nous connaissons depuis l'enfance; si je ne l'évite pas, il descendra de cheval à ma vue pour me saluer, cela nous causera à tous des ennuis. » — « C'est encore bien agi, » répondit Li. Le cortège passé, ils reprirent leur promenade.

Tout à coup, ils rencontrèrent un mendiant, aux vêtements en haillons, au bonnet usé, qui demandait l'aumône. Li emmena Tchang̃ derrière une porte pour l'éviter, disant : « Ce pauvre mendiant est mon ami intime et de plus m'est uni par des liens étroits : il faut que je l'évite, sinon il aura honte en me voyant. » — « Comment avez-vous de pareils amis ? dit Tchang̃ effrayé. » — « Mais, répliqua Li, puisque vous avez choisi pour amis les gens riches et aisés, il ne me reste plus maintenant qu'un pauvre mendiant. »

Dire à autrui qu'on a telles ou telles relations avec des gens riches, qu'on est lié de telle ou telle façon avec eux, c'est le fait d'un homme qui n'a pas la moindre expérience des choses : si c'est réellement vrai, vous exciterez le dégoût et les commérages; si c'est faux, celui qui le raconte doit être, à plus forte raison, couvert de honte.

### IV. LE VIEUX DE LA FRONTIÈRE A PERDU SON CHEVAL, OU NI LE BONHEUR NI LE MALHEUR NE SONT CONSTANTS [1].

Autrefois, sur la frontière, vivait un vieillard. Un jour, il

[1] Cette petite histoire est tirée d'un recueil manuscrit en notre possession. Elle nous a été racontée un peu différemment par un lettré de nos amis; voici le récit de celui-ci : « Du temps de Ts'inn ché 'houang̃, cet empereur qui fit brûler les livres et les lettrés, vivait un vieillard nommé Saï : on

perdit son cheval : « Le vieux n'a pas de chance, » dirent tous ses voisins. — « Ce n'est pas sûr que ce soit un malheur, » répliqua le vieillard.

A quelque temps de là, le cheval fut pris par des brigands qui l'employèrent à porter leur butin. Un jour, poursuivis par des troupes régulières, ils abandonnèrent le cheval et s'enfuirent. Le cheval, connaissant la demeure de son ancien maître, y retourna avec sa charge d'or et d'argent. « C'est le comble du bonheur, » dirent les voisins. — « Ce n'est pas sûr, » répondit le vieillard.

Peu après, le fils de ce dernier, chevauchant, tomba de cheval et se cassa la jambe : « C'est un grand malheur, » s'écrièrent les voisins. — « Ce n'est pas certain, » dit encore le vieux. En effet, les autorités ayant réuni des troupes pour aller faire campagne, il arriva que le fils, blessé à la jambe, ne partit pas. Tous ceux qui firent la campagne périrent dans une bataille : le fils du vieux fut seul ainsi épargné.

l'appelait *Saï oueng̃* « le vénérable Saï ». Ses serviteurs lui annoncèrent un jour que son cheval s'était perdu : « Ce n'est rien, » répondit-il. En effet, quelque temps après, le cheval revint avec un compagnon de son espèce, plus jeune. Le fils du vieux Saï monta ce jeune cheval, fit une chute et se cassa la jambe : « C'est de peu d'importance, » dit le père à cette nouvelle. Peu après, Ts'inn ché 'houang̃ ayant fait lever huit millions d'hommes valides pour aller réparer la grande muraille, le fils de Saï, resté boiteux, ne partit pas; et ce fut un bonheur pour lui d'avoir eu la jambe cassée, car, de tous ceux qui partirent, pas un seul ne revint : les maladies, les fatigues les ayant tous enlevés. »

Nous ferons remarquer que le mot *Saï* qui est un nom propre, mais qui signifie aussi *frontière*, se trouve dans le texte du premier récit; là il est suivi de la préposition *chang̃*, sur, et ne peut être traduit que par *frontière* et non pas comme nom propre. D'après le lettré de qui nous tenons le second récit, ce serait un nom propre : il y a eu certainement confusion. On pourrait donc traduire de deux manières la phrase si souvent citée : *Saï oueng̃ ché ma, 'houo fou vou tch'ang̃*, « le vieux Saï (ou le vieillard de la frontière) a perdu son cheval; le malheur et le bonheur ne sont pas constants. »

## III.

## NOUVELLES.

---

### RENDRE UNE FEMME POUR OBTENIR UN FILS, OU UN BIENFAIT N'EST JAMAIS PERDU [1].

Ouang̃ Fou-tseu, natif de Sou tchéou, exerçait le métier de cuisinier. Durant les troubles de 1860 [2], il perdit son fils, que les rebelles lui ravirent, et depuis lors n'en eut plus de nouvelles. Lorsque la paix fut rétablie, il reprit son ancienne profession et parvint, en quelques années, à réaliser certaines économies. Comme il était seul et sans enfants [3], ses parents l'exhortèrent à se remarier.

Il se trouva justement qu'une femme de Kouang̃ ling̃ (Yang̃ tchéou) avait chargé un entremetteur [4] de lui procurer un second mari. L'entremetteur s'aboucha avec Ouang̃ et exigea la somme de cinquante taëls : l'affaire fut arrangée à ce prix, et le contrat de vente signé.

Comme cette femme allait entrer dans la maison de Ouang̃, un mendiant, qui se trouvait là, ramassa une pierre dans le dessein de la lui jeter. Ouang̃ l'arrêta aussitôt et lui demanda la cause de son action : ce mendiant était le premier mari de la femme qu'il avait achetée. Lorsque cette dernière avait voulu se remarier, l'entremetteur avait promis une certaine

[1] Traduit du *Chenn pao* ou Gazette de Chang̃ʻhaï.

[2] La redoutable rébellion des Tʻaï pʻing̃ qui, pendant près de quinze ans, ensanglanta la Chine.

[3] On sait que, pour les Chinois, c'est un grand malheur de ne pas laisser de descendants qui aient soin de leurs tombes, viennent rendre à leurs cendres les honneurs funèbres annuels et brûler des parfums en se prosternant quotidiennement devant la tablette où leur nom est inscrit.

[4] En Chine, les femmes étant presque condamnées à ne jamais sortir de chez elles, les mariages s'arrangent par des entremetteurs ou des entremetteuses, personnes d'ordinaire fort respectables et très honorées. Le mari dote sa femme, *dotem non uxor marito, sed maritus uxori affert*, ou plutôt il l'achète, car elle devient, en quelque sorte, sa propriété.

somme d'argent au mari, mais ne lui avait rien donné, ayant lui-même dépensé tout ce que Ouanĝ lui avait versé.

Ouanĝ, qui ignorait tous ces détails, ferma la porte et les fenêtres de sa maison, et dit à l'entremetteur : — « Vous ne pouvez pas plus vendre la femme d'un autre que je ne puis m'emparer de celle d'autrui. Rendez-moi l'argent que je vous ai donné, et je rendrai cette femme à son mari. Si vous tardez tant soi peu, je vais aller vous dénoncer au magistrat. » L'entremetteur, ne pouvant plus faire autrement, se hâta de restituer la somme qu'il avait reçue; quant à Ouanĝ, il rendit la femme à son mari et brûla le contrat.

Le mendiant allait sortir avec sa femme : Ouanĝ l'arrêta : « Une femme, dit-il, si intelligente qu'elle soit, ne peut faire un plat de riz sans riz. Vous qui n'avez même pas de riz commun et grossier à manger, je crains que vous ne restiez pas longtemps ensemble, » et il leur donna dix ligatures de mille sapèques l'une [1]. De ce moment, Ouanĝ ne songea plus à trouver une compagne [2].

Un jour que, par hasard, il était à boire dans un cabaret de Tonĝ tçinĝ, un homme entra, lui demanda ses noms et prénoms, puis tout à coup se jeta à ses genoux. Après un examen attentif, Ouanĝ reconnut son fils. Séparés depuis dix ans, le père et le fils se retrouvaient de nouveau réunis : leur joie ne connaissait pas de bornes.

Le fils raconta à son père tout ce qui lui était arrivé. Après avoir été enlevé par les rebelles, il avait erré à leur suite dans les provinces du Chenn si et du ʿHou nann et, un beau jour, était parvenu à s'échapper. Il s'était alors dirigé vers la province du Tçianĝ si, où, pendant longtemps, il avait été commis dans diverses maisons. Cette année-ci, où avaient eu lieu de grandes inondations, il était tombé un jour à l'eau et se croyait sur le point de périr, quand heureusement un batelier de Yanĝ tchéou l'avait retiré sain et sauf : ce dernier

[1] Environ dix piastres mexicaines (argent ayant cours dans les ports ouverts au commerce européen) ou cinquante francs.

[2] Litt. « rechercher la femelle du phénix ».

s'était informé de ses noms et prénoms et de sa demeure, et, apprenant qu'il était fils de Ouanḡ Fou-tseu, lui avait donné aussitôt des vêtements : il avait fait ensuite une collecte pour lui permettre de s'embarquer. Au moment de partir, le fils de Ouanḡ avait voulu remercier le batelier, mais celui-ci l'avait arrêté dès les premiers mots, disant que c'était inutile, et l'avait prié au contraire de transmettre à Ouanḡ, lorsqu'il le verrait, ses propres remerciements et ceux de sa femme.

Ce batelier n'était autre que le mendiant qui avait voulu autrefois vendre sa femme à Ouanḡ, et qui, avec la petite somme que ce dernier lui avait donnée, avait pu entreprendre un petit commerce par eau. Le Ciel ne récompensa-t-il pas ainsi Ouanḡ de sa générosité?

Cette histoire est tout à fait semblable à celle qui est racontée dans la pièce de théâtre intitulée « Histoire du Cinabre ».

### LE POIRIER PLANTÉ.

(Conte fantastique.)

Ce conte est extrait d'un recueil fort répandu et fort estimé en Chine : le *Léao tchaï tché y*, collection d'histoires extraordinaires, véritables contes fantastiques dans le genre de ceux d'Hoffmann, où l'on voit tour à tour en scène des génies, des dieux, des fées, des hommes, des animaux. Il y a cependant quelques-uns de ces contes où le merveilleux n'entre pas.

L'auteur est P'ou Sonḡ-linḡ, natif du Chann tonḡ, qui vécut sous les règnes de Chounn tché et de K'anḡ chi : n'ayant pas eu de succès à ses examens, encore que versé profondément dans la littérature, il se retira dans la solitude où il employa ses loisirs à rédiger ce recueil qui circula longtemps en manuscrit et ne fut publié qu'en 1740 par son petit-fils.

La réputation de l'auteur est due bien moins à l'intérêt de la narration qu'au style même dans lequel elle est écrite. Ces petites histoires merveilleuses sont, en effet, rédigées

dans un style concis et pur, plein du parfum de l'antiquité et émaillé à chaque instant d'allusions historiques et littéraires qui en rendent la lecture et la traduction difficiles.

Le *Léao tchaï tché y*, duquel nous comptons parler un jour plus au long, a eu un grand nombre d'éditions : celle de 1842, due au lettré Tann Ming-lounn, qui l'a enrichie de notes et de commentaires, est la meilleure et la plus recherchée.

Un paysan vendait des poires au marché. Ces fruits étaient sucrés et odorants, mais d'un prix fort élevé. Il arriva qu'un Tao ché ou docteur de la Raison[1], au bonnet déchiré et à la robe en lambeaux, vint demander l'aumône devant la brouette du paysan. Ce dernier lui dit de s'en aller et, ne pouvant parvenir à lui faire quitter la place, se mit en colère et lui adressa des injures.

« Vous avez dans votre voiture une centaine de fruits, dit le Tao ché, je vous demande seulement de me faire la charité d'un seul : cela ne vous porterait pas un grand préjudice; pourquoi donc vous emportez-vous? »

Les spectateurs exhortèrent le paysan à donner au Tao ché une mauvaise poire pour qu'il s'en allât; mais le marchand, entêté, ne voulut pas céder. Un ouvrier, voyant que la dispute s'échauffait, acheta une poire et la remit au docteur qui le remercia en saluant.

« Nous autres qui sommes entrés en religion, dit le Tao ché en s'adressant à la foule, nous ne comprenons point l'avarice : puisque j'ai une belle poire, je vous demande la permission de vous l'offrir. » — « Pourquoi ne la mangez-vous pas vous-même? » dit quelqu'un. — « C'est que, répliqua le docteur, je n'ai besoin que des pépins seuls pour les planter. »

Là dessus, il prit la poire et l'avala : puis, tenant les pépins dans une main, il ôta la houe qu'il portait sur son épaule, creusa dans la terre un trou de plusieurs pouces de profon-

[1] Les Tao ché sont ceux qui font profession de suivre les doctrines du célèbre philosophe Lao tseu, le fondateur du Taoisme ou doctrine de la Raison (*tao*).

deur, les y plaça et les recouvrit de terre; il demanda alors de l'eau aux gens du marché pour les arroser. L'un des badauds trouva de l'eau dans une boutique de la rue voisine : le Tao ché la prit et la versa dans le trou; tous les regards étaient fixés sur ce même endroit : tout à coup l'on vit sortir de terre une pousse légèrement recourbée qui grandit peu à peu et devint, en un clin d'œil, un arbre aux branches et au feuillage touffus : l'arbre se couvrit bientôt de fleurs, puis de fruits magnifiques formant des étages parfumés.

Le Tao ché prit alors les fruits qui garnissaient le sommet de l'arbre et les offrit aux spectateurs : au bout d'un instant, il ne restait plus un seul fruit. Le docteur saisit sa houe, coupa l'arbre, prit le tronc sur son épaule, après en avoir ôté le feuillage, et s'en alla tranquillement.

Tandis que le Tao ché accomplissait ce miracle, le paysan, mêlé à la foule, dressait la tête au-dessus des autres et regardait attentivement : il avait oublié totalement son commerce, et ce ne fut que lorsque le docteur partit qu'il regarda sa voiture; elle ne contenait plus une seule poire : il comprit que les fruits distribués étaient les siens. Regardant avec plus de soin, il vit qu'un des brancards de sa brouette manquait et en avait été fraîchement coupé. Il entra dans une violente colère et courut vite sur les traces du docteur; en tournant le coin de la rue, il trouva au pied du mur le brancard manquant : c'est alors qu'il sut que c'était le tronc de poirier que le Tao ché avait coupé. Quant à ce dernier, il avait disparu. Le paysan fut la risée de tout le marché.

L'auteur du *Léao tchaï* dit : On peut certes parler à bon droit de la bêtise des paysans. Ce ne fut pas sans raison qu'on se moqua de celui-ci dans le marché. Dans un village, chaque fois qu'un ami intime d'un richard vient lui demander du riz, celui-ci change de contenance et répond en calculant : « Ce que vous me demandez me suffirait pour vivre pendant plusieurs jours. » Ou bien, s'il s'agit de secourir une infortune ou un ami dans la plus profonde misère, le riche dira en colère : « Cela suffirait à la nourriture de plusieurs per-

joie de reste, encore que vous n'ayez rien à manger à votre déjeuner ni à votre dîner.

Si vous payez vos impôts de bonne heure, vous en aurez un contentement extrême, encore qu'il ne reste plus rien dans votre sac.

TCHOU CHI.

VIII

En ce monde, il faut s'abstenir de parler beaucoup, car, si l'on parle beaucoup, l'on finit certainement par se tromper.

TCHOU CHI.

IX

Lorsqu'un événement heureux arrive à quelqu'un, il ne faut pas avoir de sentiments d'envie;

Lorsqu'un événement malheureux arrive à quelqu'un, il ne faut pas en manifester de la joie.

TCHOU CHI.

X

Si l'on vous adresse une question, répondez-y;

Si l'on ne vous parle pas, gardez le silence.

XI

Il ne faut pas se disputer avec autrui.

Avoir le verbe haut plus que les autres, ne prouve nullement que l'on ait raison.

XII

Lorsque vous avez de l'argent, songez constamment qu'un jour peut venir où vous n'en aurez plus.

Lorsque le temps est beau, songez à vous prémunir contre le mauvais temps.

XIII

Celui qui aime ses semblables ne doit pas se croire supérieur à eux ni les traiter avec orgueil.

## XIV

Le Ciel entend les paroles que l'on dit ici-bas à voix basse, comme si c'étaient autant de coups de tonnerre.

Les Esprits voient les pensées mauvaises que l'on a même dans une maison obscure, comme si c'étaient autant d'éclairs.

## XV

Supposez une affaire à traiter : l'homme intelligent, après mûre délibération, finira par faire une bêtise; l'homme borné, après avoir longtemps réfléchi, finira par trouver le joint.

## XVI

Le buffle qui fait tourner la roue du moulin croit faire beaucoup de chemin : en réalité, il n'avance point d'un seul pas. (Faire un travail inutile.)

## XVII

Le bonheur ne revient jamais pour la seconde fois.

Un malheur n'arrive jamais seul.

## XVIII

Les anciens ont dit : « Le jeu mène au vol; le libertinage conduit à l'assassinat. »

## XIX

Il y a un proverbe ainsi conçu : « Celui qui a débauché la femme de son prochain verra sa fille séduite. » Combien, en effet, en ai-je vu moi-même qui avaient débauché la femme ou séduit la fille d'autrui, et qui voyaient peu après leur femme ou leur fille traitées de même à leur tour. Le châtiment rapide, ne pouvant attendre leurs fils ou petits-fils ou les générations futures, les atteignait ainsi eux-mêmes.

## XX

Il n'est plus temps de rassembler les rênes pour retenir son cheval lorsqu'on est déjà sur le bord du précipice;

Il n'est plus temps de réparer le navire lorsqu'il est déjà au fond du fleuve.

(Il faut songer au remède avant qu'il soit trop tard pour l'employer.)

---

*Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari* quos ediderunt J. Barth, Th. Nöldeke, O. Loth, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fränkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. Lugd. Bat. — E. J. Brill, 1879-1880.

La publication des *Annales arabes de Tabarî*, que dirige si habilement M. de Goeje, se poursuit avec la plus grande activité. Quatre fascicules, de 320 pages chacun, ont déjà paru. Ils appartiennent, les deux premiers à la première série, les deux derniers à la troisième série. Le commencement de la seconde série est sous presse. Les deux fascicules parus de la première série ont été confiés à M. J. Barth, dont nous apprenons avec plaisir la nomination comme professeur extraordinaire à l'Université de Berlin. Ils contiennent l'histoire de la création du monde, celle des prophètes et les débuts de l'histoire de Perse. Les deux fascicules de la troisième série (640 pages) comprennent le récit des années 131 à 180 de l'hégire (ruine de la dynastie des ʿOmayyades et histoire de la dynastie des ʿAbbasides jusqu'à Hâroûn ar-Raschîd). M. Th. Houtsma, élève distingué de M. de Goeje, a publié les 459 premières pages : les 181 dernières forment le commencement de la section confiée à M. Stanislas Guyard, et dont l'impression se continue rapidement. Nous sommes heureux de voir prospérer la belle entreprise à laquelle M. de Goeje a attaché son nom.

---

*Le Gérant :*

Barbier de Meynard.

DI GIF

ngham.

# JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE-NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1880.

---

## ÉTUDE

SUR

## LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

### SIXIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 254 et suiv.; Wilson, p. 190 et suiv.; Lassen, p. 255, n. 1, 2; p. 256, n. 1, a traduit l'édit presque entier, non sans de graves erreurs. M. Kern, p. 71 et suiv., a examiné seulement la partie des versions de Girnar et de Dhauli qui correspond, dans la première, aux cinq lignes du commencement. Burnouf, p. 654, n'a touché qu'un détail de la dernière phrase[1].

#### GIRNAR.

(1) ........ [illegible] .. (2) [illegible]

[1] M. Burgess m'avertit obligeamment que les divergences qui existent entre son fac-similé et sa transcription ne reposent pas sur

[illegible] (3) [illegible]
[illegible] (4) [illegible]
[illegible] (5) [illegible]
[illegible] (6) [illegible]
[illegible] (7) [illegible]
[illegible] (8) [illegible]
[illegible]
[illegible] (9) [illegible]
[illegible] (10) [illegible]
[illegible] (11) [illegible]
[illegible] (12) [illegible]
[illegible] (13) [illegible]
[illegible]
(14) [illegible]
[illegible]

une revision directe du rocher ou des estampages; il n'y attache pas une valeur définie; j'ai donc cru dans la suite pouvoir me dispenser de les indiquer.

(1) . . . . . . . . si[1] râjâ evaṁ âha [.] atikâtaṁ aṁ. .[2] (2) na bhûtapuva sava. . la athakaṁme va paṭivedanâ vâ[a] [.] ta mayâ evaṁ. . [3][b] [.] (3) save kâle bhuṁjamânasa me orodhanamhi gabhâgâramhi vacamhi va (4) vinîtamhi ca uyânesu ca[c] savatra paṭivedakâ sṭitâ athe me janasa (5) paṭivedetha iti[d] sarvatra[4] ca janasa athe karomi ya ca kiṁci mukhatâ[5] (6) âñapayâmi svayaṁ dâpakaṁ vâ srâvâpakaṁ[6] vâ ya vâ puna mahâmâtesu[7] (7) âcâyika[8] aropitaṁ bhavati[e] [.] tâya athâya vivâdo nikati[9] va saṁto[10] parisâyaṁ (8) ânaṁtaraṁ paṭivedetayaṁ[11] me sarvatâ[12] sarve kâle evaṁ mayâ âñapitaṁ[13][f] [.] nâsti hi me tosâ[14] (9) usṭânamhi[15] athasaṁtîraṇâya[16] va[g] [.] katavya matehi[h] me sarvalokahitaṁ (10) tasa[17] ca puna esa mûle usṭânaṁ[18] ca athasaṁtîraṇâ ca nâsti hi kaṁmataraṁ (11)·savalokahitatpâ [.] ya[19][i] ca kiṁci parâkramâmi[20] ahaṁ kiṁti bhû-

[1] Fac-similé C. °de — si°.
[2] Fac-similé C. °aṁtaraṁ na°.
[3] Fac-similé C. °ecaṁ katan sa°.
[4] Fac-similé C. °savâtra°.
[5] Fac-similé C. °khato â°.
[6] Fac-similé C. °paka vâ°.
[7] Fac-similé C. °hâṭhatesu°.
[8] Fac-similé C. °acâ°.
[9] °*ka*°, indistinct dans le fac-similé B.; le fac-similé C. porte le signe ⱶ.
[10] Fac-similé C. °va paṁto°.
[11] Fac-similé C. °paṭavedetrayaṁ°.
[12] Fac-similé C. °savatâ°.
[13] Fac-similé C. °pita nâ°.
[14] Fac-similé C. °toso u°.
[15] Fac-similé C. °uṭṭhâ°.
[16] Fac-similé C. °athâsa°.
[17] Fac-similé C. °tase ca°.
[18] Fac-similé C. °sṭina ca°.
[19] Fac-similé C. sarvalo°.
[20] Fac-similé C. °râkâmâ°.

tânaṁ ânaṁṇaṁ gacheyaṁ[j] (12) idha ca nâni sukhâpayâmi paratrâ ca svagaṁ ârâdhayaṁtu[k] [.] ta etâya [1] athâya (13) ayaṁ dhaṁmalipi[2] lekhâpitâ kiṁti[3] ciraṁ tisṭeya iti tathâ ca me putrâ[4] potâ ca prapotâ ca (14) anuvataraṁ[l] savalokahitâya [.] dukaraṁ tu[5] idaṁ aṅata agena parâkramena[6][m] [.]

DHAULI.

(28) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ ahâ [.] atikaṁtaṁ aṁtalaṁ no hûtapulûve savaṁ kâlaṁ aṭhakaṁme va paṭivedanâ va [.] se mamayâ kaṭe[a] [.] savaṁ kala —— nasa me (29) aṁte olodhanasi[b] gabhâgâlasi vacasi vinîtasi uyânasi ca savata paṭivedakâ janasa aṭhaṁ paṭivedayaṁtu me ti savata ca janasa aṭhaṁ kalâmi ha[c] —— (30) aṁ pi ca kiṁchi mukhate ânapayâmi dâpakaṁ vâ sâvakaṁ vâ e vâ mahâmatehi atiyâyike alopite poti[d] [.] tasi aṭhasi vivâde va nikatì vâ saṁtaṁ palisâyâ (31) aṁnataliyaṁ paṭivadetaviye me ti savata savaṁ kâlaṁ

JAUGADA.

(1) Devânaṁpiye piyadasî lâjâ hevaṁ âhâ [.] atikaṁtaṁ aṁtalaṁ no hûtapuluve savaṁ kâlaṁ aṭhakaṁme paṭivedanâ va [.] se mamayâ kaṭe [.] savaṁ kâlaṁ (2) —— saṁ[a] me aṁte olodhanasi gabhâgâlasi vacasi vinîtasi uyânasi ca savata paṭivedakâ janasa aṭhaṁ paṭivedayaṁtu me ti savata ca janasa (3) —————— ṁ aṁpi ca kiṁchi mukhate ânapayâmi dâpakaṁ vâ sâvakaṁ vâ e vâ mahâmâtehi atiyâyike âlopite hoti [.] tasi aṭhasi vivâde va (4) —————— lisâya aṁnaṁtaliyaṁ paṭivedetaviye me ti savata savaṁ kâlaṁ

[1] Fac-similé C. °etiya°.
[2] Fac-similé C. °dhamâli°.
[3] Fac-similé C. °kiti°.
[4] Fac-similé C. °putâ°.
[5] Fac-similé C. °kara tu°; °*tu*° indistinct dans le fac-similé B.
[6] Fac-similé C. °râkame°.

hevaṁ ma anusathi[c] [.] nathi pi me tose uṭhânasi aṭhasaṁtilanâya ca [.] kaṭaviya matehi me savalokahite (32) tasa ca puna iyaṁ mûle uthâne ca athasaṁtilanâ ca nathi hi kaṁmatalaṁ savalokahitena[f] [.] aṁ ca kichi palakamâmi hakaṁ kiṁti bhûtânaṁ aṁnaniya yehaṁ ti[g] (33) hida ca kâni sukhayâmi paletaṁ ca svagaṁ âlâdhayaṁtu ti [.] etâye aṭhâye iyaṁ dhaṁmalipi likhitâ cilaṭhîtika hotu taṭha ca puta papota me palakamâtu[h] (34) savalokahitâye [.] dukale cu iyaṁ aṁnata agena palakamena [.]

hevaṁ me anusatha[b] [.] nathi pi me tose uṭhânasi aṭhasaṁtilanâyaṁ ca [.] (5) ———— ———— meṁ[c] savalokahite tasa ca pana iyaṁ mule uṭhâne ca aṭhasaṁtilanâ ca nathi hi kaṁmatalâ[d] savalokahitene [.] aṁ ca kichi pâlakamâmi hakaṁ (6) ———— ———— niyaṁ yehaṁ ti hida ca kâni sukhayâmi palata ca svagaṁ âlâdhayaṁtû ti [.] etâye aṭhâye iyaṁ dhaṁmalipî likhitâ cilaṭhitikâ hotu (7) ———— potâ me palakamaṁtu savalokahitâye [.] dukale cu iyaṁ aṁnata agena palakamena [.]

KHÂLSI.

(17) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] atikataṁ aṁtalaṁ no hutapaluve savaṁ kâlaṁ aṭhakame vâ paṭivedânâ vâ[a] [.] sa mamayâ hevaṁ kaṭe [.] savaṁ kâlaṁ adamânasâ (18) holodhanasi

KAPUR DI GIRI.

(14) Devanaṁpriyo priyadarçi râya evaṁ ahati [.] atikataṁ aṁtaṁra[1] na bhatapapa[2] sava la vavasa[3] patimadhaṭa[4] [a] [.] maya eva kiṭa [.] savaṁ kalaṁ eçimanasa[b] me orodhanasi

[1] Fac-similé W. °aṁtara°.
[2] Fac-similé W. °pava sa°.
[3] Fac-similé W. °la vavavava pa°.
[4] Fac-similé W. °ti?dha?ma°.

gabhâgâlasi vacasi va vinitasi
uyanâsi savata paṭivedakâ a-
ṭha janasâ —— vedetu [b] me
savata janasâ aṭhaṁ kachâmi
hape [c] yaṁ pi câ ——mukhate
ânapayâmi sakaṁ dâpakaṁ vâ
savakâṁ vâ ye vâ punâ mahâ-
matehi (19) acayika ———
—— [.] tâya aṭhâya vivide
nikiti [d] va saṁtaṁ palisâyaṁ
anaṁtaṁliyenâ ———— viye
me

sava-
tâ savaṁ kâlaṁ hevaṁ ânapa-
yite mamayâ [.] nathi hi me
dose uṭhânasi aṭhasaṁtila-
nâye ca [e] [.] kaṭâviya mu-
tehi me savalokahita —pana e-
sâ mule uṭhâne (20) atha-
saṁtilanâ câ nathi hi kamata-

gabhagarasi vacati vanitaṁsi [1]
uyanashi savatra praṭivedaka a-
tha janasa praṭivedaka [2] me [a]
savatra [3] ca ñanasa atha karomi
ya pi to kika makhatu
anapayami ..... pika va
avadhayaka pena ma .
tradha va acayika ñanasa
bhoti [.] tāya athaye ṭiyo ? [4] . .
ta . . . . ma puriraya
shanaṁtariyena paṭivedetusu
me (15) savatra ca a. . . tra ja-
nasa karomi atrayutisa [5]. . . .
toka aṇapi ce aha dapaka va
çravaka va ya va pana maha-
matana acayiti . . . aropita
bhiti taya athaya vivide sava
nijati va parishaye anaṁtari-
çana [6] paṭivideṭuto me sava-
taṁ savaṁ kalaṁ evaṁ añapi-
tu maya [.] ——thi hi me
va taña athasaṁtira-
naya pe [d] [.] katava mana.
trahi [e] me savalokahita ta-
sa ca malaṁ etra aṭanaṁ [7] atha-
saṁtirasa ca na . i kamata-

[1] Fac-similé W. °casi vanatasi°.
[2] Fac-similé W. °ṭivide°.
[3] Fac-similé W. °vataṁ ca°.
[4] Fac-similé W. °yopa. .°.
[5] Fac-similé W. °yutaka. . .°.
[6] Fac-similé W. °ri?na°.
[7] Fac-similé W °aṭha°.

lâm̃ savalokahitâyâ [f] [.] yam̃ ca kichi palakamâmi hakam̃ kiti bhutânam̃ am̃naniyam̃ yeha hida ca kâni sukhâyâmi palatam̃ ca svagam̃ âlâdhayam̃tu [g] [.] sa etayeṭhaye iyam̃ dham̃malipi lekhitâ cilaṭhitiḳâ hotu tathâ ca me putadâle palakamatu savalokahitâ [h] —— [.] (21) dukale ca iyam̃ am̃nata agenâ palekamenâni [i] [.]

ra (16) savalokahiteti? [1] [f] [.] ya ca kici parakamama kiti . tanam̃ [2] ananijasa [g] vacayam̃ iha [3] ca shu sukhayami.. paratu ca saga aradhatu [h] [.] etaya athaye ayi dharmadipitha [4] [i] ciraṭhitika bhotu taṭa [5] ca me putra nam̃taro [6] parakamatusu sa hiha [7] athaya [.] ma bhavatu asa amaa añata agaparakamena [8] [j] [.]

*Girnar.* — *a.* On peut voir, par les indications des variantes, que la pierre garde encore distinctes des lettres ou des traces de lettres que l'estampage ne reproduit pas. Il ne peut du reste y avoir d'incertitude sur les restitutions [*devânam̃piyo piyada*]*si*, et *am̃*[*taram̃*], non plus que sur la lecture *sava*[*kâ*]*la* = *savam̃ kâlam̃*. Il importe de bien déterminer les nuances de la signification dès cette première phrase, dont l'interprétation nous guidera pour la suite. M. Kern, dont la traduction ne me paraît pas, dans

[1] Fac-similé W. °hituti ya°.
[2] Fac-similé W. °taṇam̃ a°.
[3] Fac-similé W. °ia ca°.
[4] Fac-similé C. °malipi° (?).
[5] Fac-similé W. °taṭha ca°.
[6] Fac-similé W. °tra ṇam̃°.
[7] Fac-similé W. °hia atha°.
[8] Fac-similé W. °agepa°.

ce début, marquer un progrès sur la traduction antérieure de Lassen, rend *na savaṁ kâlaṁ* par « jamais ». Il suffit, pour condamner cette explication, de comparer l'emploi de *save kâle,* au début de la phrase qui va suivre, où il ne peut s'entendre « de tout temps », mais « à tout moment »; c'est ce que reprennent en détail les termes qui suivent, sur la construction desquels on s'est également mépris. A la même idée correspond, sous une nouvelle forme, l'*anaṁtaraṁ* de la l. 8. Ce que prétend signaler le roi, c'est le tort qu'avaient ses prédécesseurs de n'être accessibles qu'à certains moments donnés, et de n'accorder au soin des affaires qu'une application en quelque sorte intermittente. *Sava kâla* doit donc être construit dans une union étroite avec les substantifs qui suivent et avec lesquels il constitue une sorte de composition idéale : « dans le passé, on ne voyait pas le souverain prêt à tous les moments, soit à l'expédition des affaires, soit à l'audition des rapports. » La corrélation des deux termes est suffisamment marquée par les périphrases et les explications qui vont suivre : *athakaṁme* est le substantif de [*janasa*] *athaṁ karomi,* c'est « l'action de faire les affaires du peuple »; *paṭivedanâ*, le substantif du verbe *athaṁ* [*janasa*] *paṭivedetha*, c'est « l'action, [de la part des officiers royaux appelés *paṭivedakas*,] de rendre compte au roi des affaires du peuple ». Mais cette corrélation s'explique mieux encore quand on serre le sens de plus près. Il ne s'agit pas seulement ici, d'une façon indéterminée, comme on a toujours traduit, de procurer le bien

du peuple, mais de lui « rendre la justice », d'être éclairé promptement sur tous les cas, crimes ou procès (*prativedanâ*), et de ne pas perdre un moment pour en décider (*athakaṁmaṁ*). C'est ce qui ressort de l'expression *athasaṁtîraṇa* (cf. plus bas, n. *g*), et ce qu'il importe de ne pas perdre de vue pour l'intelligence exacte de l'inscription tout entière. — *b.* Il va sans dire que la lecture *evaṁ kataṁ*, indistincte sur le fac-similé B., n'en est pas moins hors de doute. — *c.* Il y a deux manières de comprendre ce commencement de phrase, suivant que l'on rapporte les locatifs au roi, comme marquant les lieux où il se trouve (Lassen), ou qu'on les applique plus particulièrement aux Prativedakas, comme désignant les lieux ou les catégories de personnes auxquels doit s'étendre leur surveillance (Kern). La première est la seule bonne. Dans la seconde hypothèse, le singulier s'explique très mal (or, même pour *uyâna*, toutes les versions, excepté G., ont le singulier), au lieu que, dans la première, il va de soi, et que ces termes fournissent une explication détaillée du *save kâle*, explication appelée par l'importance toute particulière que le roi attache à cette ininterruption des soins du pouvoir. Dans les deux cas, plusieurs de ces mots offrent quelque difficulté, mais à coup sûr beaucoup moins dans le premier. M. Kern a senti lui-même ce qu'il y a de forcé à prendre *orodhana*, « le harem », dans l'acception générale de « femmes ». Dans l'inscription précédente, parlant de la surveillance intérieure des palais des membres de sa famille,

le roi s'est servi du pluriel *orodhanesu*. A Dh. et J., nous avons *aṁte olodhanasi*, etc. dont M. Kern fait un seul mot qu'il rapproche de *antaḥpura;* mais le procédé est arbitraire; régulièrement, nous ne pouvons voir dans *aṁte* = *antaḥ* que la préposition, employée avec le locatif comme en sanscrit; l'accent que cette locution fait porter sur l'idée d'intérieur, d'accès dans des lieux réservés, s'accorde parfaitement avec mon interprétation générale de la phrase. Le sens de *bhuṁjamâna* est du reste décisif. M. Kern le traduit par « régnant, gouvernant », et en preuve il invoque *eçimana* de K. qu'il rapporte au verbe *îç* « dominer, régner ». La comparaison de Kh. nous dispense d'insister sur les objections qu'on pourrait élever contre cette double interprétation. Nous y lisons *adamânasâ*, de *ad*, « manger », qui se concilie à merveille avec K., où il faut lire seulement, non pas *içamanasa*, mais *açamanasa*, et avec la leçon de G. prise dans son sens le plus ordinaire; ce n'est que vers le sens de « manger », le seul commun aux trois racines, que peuvent converger également les trois leçons. Étant donné ce commencement de phrase : « à tous les instants, quand je mange, quand . . . . », il est clair qu'il entraîne, comme valeur des mots suivants, une énumération qui y fasse suite et le complète. *Gabhâgâra*, dans le sens de « chambre intérieure, chambre à coucher », rentre à merveille dans ce que nous attendons, s'associe tout naturellement à *orodhana*, trop naturellement pour que je puisse y chercher avec M. Kern le sens de « sanctuaire », qui a, entre autres

torts, celui de ne pas être, à notre connaissance, familier au style buddhique. Pour *vaca*, la traduction admise par le savant professeur de Leyde est tout à fait incompatible avec la portée générale reconnue à la phrase. Il ne peut être pris comme = *vrâtya*, au sens d'« étranger, voyageur ». En somme, et malgré quelque reste d'incertitude (on attendrait plutôt *vacabhûmiyaṁ* ou quelque chose d'équivalent), je ne vois rien de mieux que de revenir, ici et pour le mot *vacabhûmîka* du XII^e^ édit, à l'interprétation tentée par Burnouf (p. 773), contre celle de Wilson et de Lassen qu'a reprise en dernier lieu M. Kern. On remarquera que, à Kh. comme à G., nous trouvons *vacasi va*, non pas seulement un *ca* coordonné aux *ca* qui suivent, et à Kh. nous n'avons même pas la tentation de songer à la correction en *ca;* il semble qu'il y ait là une intention de souligner le mot, qui s'accorde assez avec la signification que lui attribue Burnouf : « même dans l'endroit secret ». En tout cas, pour ce terme comme pour le suivant, la contexture de la phrase paraît bien impliquer la valeur d'un nom de lieu. C'est ce qui me met fort en défiance à l'égard des diverses interprétations proposées pour *vinîta*. Nous écartons d'abord le sens de « marchand » ou de « marché » mis en avant par M. Kern, et celui de « cheval bien dressé » auquel paraît s'être arrêté Lassen ; la traduction de Prinsep, « general deportment », qui a l'inconvénient de ne rien signifier de précis ; celle de Wilson, « échange de courtoisie », qui est mal en situation, ont le défaut de chercher un

mot abstrait là où nous attendons une désignation topique. Burnouf l'a bien senti, quand il a proposé d'entendre : « le lieu de la retraite religieuse », mais cette traduction mêle d'une façon artificielle et arbitraire les deux significations, l'une étymologique et matérielle, l'autre morale et dérivée, de *vi-nî*. La vérité est que l'étymologie ne suffit pas ici, dans un terme si peu défini, à nous tirer d'embarras, et qu'il est plus sage d'avouer notre ignorance, jusqu'au jour où quelque texte encore inconnu nous mettra dans les mains l'explication directe et positive d'un terme qui doit avoir une signification exactement déterminée. — *d*. On observera la place et le parallélisme des deux *sarvatra;* ils confirment une fois de plus l'interprétation que j'ai maintenue pour le commencement de la phrase; ils relèvent aussi et mettent en pleine lumière les deux termes de la préoccupation du roi : partout où il se trouve, il est tenu au courant des affaires qui se présentent, partout où il se trouve, il s'occupe sans retard de les terminer, de les juger. *Athe* pour *athaṁ,* comme souvent; je rappelle seulement *mâgadhe* pour *mâgadhaṁ* dans la première ligne de l'inscription de Bhabra. — *e*. Des lectures inexactes, des phrases mal coupées, des mots mal entendus, ont diversement contribué à empêcher Lassen de rien voir dans cette partie du texte. Je me contenterai de justifier mon interprétation. Si l'on fait commencer une phrase nouvelle à *ya ca kiñci*, etc., on manque absolument d'une proposition principale; il ne reste donc qu'à la

chercher dans ce qui précède, et à y rattacher ces mots et ceux qui suivent, à titre d'explication de détail. Nous avons deux relatifs qui se font pendant et se coordonnent, *ya ca kiṁci, ya vâ puna*, et comme l'indique d'une part *svayaṁ*, d'autre part *mahâmâta*, les deux membres opposent d'un côté l'action personnelle et directe (*svayaṁ mukhato*) du roi, de l'autre, l'action propre et indépendante de ses officiers. *Âropita* a été traduit par Lassen, «attribué à, remis à la compétence de...». Ce sens, fort admissible d'une façon absolue, s'accorde particulièrement avec le locatif *mahâmâtesu*. Il est vrai que toutes les autres versions portent *mahâmâtehi*, excepté une des répétitions de K. qui lit *mahamatanaṁ*. Étant donnée l'incertitude qui règne ici dans l'emploi des cas obliques, il n'y a pas de conclusion décisive à tirer pour le sens général d'une construction ni de l'autre. Mais à K. nous lisons une fois *mahamatrehi — acayika janasa bhoti*, et la seconde *mahamatana acayika... aropita bhoti*, où il faut évidemment combler la lacune de trois syllabes par *janasa*. Il ne peut dès lors être question de traduire *âropita* autrement que par «accordé, conféré»; l'allemand rendrait exactement l'image par l'expression «angedeihen lassen» : «ou ce que les surveillants de la religion étendent [sur le peuple] de [soins] exceptionnels». Lassen s'est beaucoup approché de la traduction de *âcâyika;* il n'a rien à faire avec *atyâya*, dans le sens de *faute, excès*, je ne le traduirais pourtant pas non plus, comme lui, par «important»; il est clair que le roi

devait, autant que possible, se réserver à lui-même les affaires graves, et ne laisser à l'initiative de ses officiers que les besoins « imprévus, accidentels et urgents », autant d'acceptions reconnues par l'usage pâli au mot *accâyika* (cf. Childers). La vraie lecture *srâvâpakaṁ* une fois indiquée, les embarras créés par le faux déchiffrement *sṭavâpakaṁ*, auquel on s'était arrêté, tombent d'eux-mêmes; les deux infinitifs du causatif s'expliquent tout naturellement, et l'accord se trouve rétabli avec *sravakaṁ* de K. — *f.* La lecture *vivâdo nikatî*, confirmée par Dh., J. et Kh., éclaire toute la phrase; la comparaison de ces versions démontre que *paṭivedetayaṁ* = *paṭivedetavyaṁ*, et que ce premier membre renferme les termes mêmes de l'ordre annoncé par les mots qui suivent. Le sens de « bassesse, fraude », attesté pour le pâli *nikati* et son prototype sanscrit *nikṛiti*, s'accorde très bien avec le voisinage de *vivâdo*, « désunion, querelle ». La différence apparente de genre entre *saṁto* et *paṭivedetayaṁ* peut d'autant moins nous faire illusion qu'à Dh. nous avons précisément l'inverse, *santaṁ* et *paṭivedetaviye*. Quant à *parisâ*, le troisième édit nous a fourni le moyen et l'occasion d'en vérifier la valeur comme désignant le *clergé*, et faisant synonyme à l'ordinaire *saṁgha*. Nous avons donc ici une application particulière de cette sollicitude constante et universelle dont se vante Piyadasi; il a ordonné que partout et en n'importe quel moment on l'avertît de toute division, de toute faute grave qui pourrait se produire dans le clergé. Cette marque

positive d'une immixtion habituelle dans les démêlés intérieurs de la confrérie du clergé buddhique fait penser au rôle que le Mahâvaṁsa prête à Kâlâçoka à l'égard des moines et à la part qu'il lui attribue dans la réunion du concile réputé tenu sous son règne. Cette coïncidence frappante paraîtra une présomption de plus en faveur d'une thèse soutenue dès longtemps au nom d'arguments divers : je veux dire l'identité réelle des deux Açokas de la tradition pâlie, qui ne correspondraient au fond qu'à un seul personnage historique, notre Piyadasi, indûment dédoublé. — *g*. Lis. *toso*. On s'est mépris sur la portée du mot. En traduisant comme Lassen : « car je ne trouve pas de contentement dans l'effort et l'expédition des affaires », on s'engage dans une contradiction inextricable avec la phrase suivante où le roi loue précisément l'effort et l'accomplissement des affaires comme la source du bien général. Le roi dit, et la phrase se rattache ainsi à merveille à ce qui précède, que « il n'est jamais rassasié d'activité, qu'il ne croit jamais avoir assez fait pour l'intérêt public » ; il explique ainsi pourquoi il veut que toutes les affaires le viennent en quelque sorte chercher partout et toujours. L'usage du pâli nous met en état de préciser le sens de la locution *athasaṁtîraṇa*. *Aṭṭaṁ tîreti* y signifie « juger une cause ». Cf. Childers, *s. verb.* et aussi au mot *tîraṇa*. Il faut comparer aussi, Delhi, IV, 16, l'expression *tîlitadaṁḍa*, dont ce rapprochement nous permettra de définir le vrai sens. C'est donc bien, comme je l'ai indiqué au début, de la prompte

administration de la justice qu'il s'agit tout spécialement dans cet édit; de la sorte nous obtenons plus bas, pour la phrase *tasa ca puna*, etc., un sens beaucoup moins tautologique et, pour tout dire, moins puéril. *Saṁtîlanâ* est employé comme thème féminin, ainsi qu'on va en avoir la preuve dans le nominatif qui paraît un peu plus bas; °*saṁtîranâya* ou *saṁtîranâye* (Kh.) est donc le cas oblique indéterminé, faisant fonction du locatif que conserve la leçon °*saṁtîlanâyaṁ* de J. — *h.* Personne n'a analysé exactement cette phrase; le mot *matehi* en fait la difficulté principale. Cependant, à Kh., nous lisons *mutehi*, qui, rapproché de l'orthographe des autres versions, semble indiquer *maṁ* comme première syllabe, et K., d'autre côté, donne *trahi*=*trehi* pour les deux dernières; c'est donc, suivant toute vraisemblance, *maṁtrehi* qu'il faut lire; d'où ce sens parfaitement convenable : « il faut que par mes conseils j'assure le bien de la terre entière ». — *i.* A *savalokahitatpâ*, en apparence un ablatif, Kh. oppose le datif °*hitâyâ*. Dh. et J. paraissent avoir l'instrumental °*hitena* et °*hitenâ;* néanmoins, comme l'*n* et le *y* sont souvent confondus, que, à Dh., on avait d'abord lu °*hitâya*, qu'enfin la même restitution à J. rend bien compte de l'*e* final (°*hitâye* = *hitâya*) qui autrement est une pure irrégularité, il est au moins fort possible que ces deux versions aient également le datif. Je crois qu'il n'en devrait pas être autrement ici, soit qu'il y ait une faute °*hitatpâ* pour °*hitâyâ*, soit que le rapprochement de *ya* et de *yaṁ* ait fait omettre une

des deux syllabes au lapicide, en sorte qu'il faudrait lire *hitatpâya* [.] *yaṁ ca°*. De toute façon, il faut que notre construction de la phrase s'accommode d'un datif; car à Kh., tout au moins, la présence en est certaine. Nous traduirons donc : « car il n'est pas d'action plus active (*kaṁmataraṁ*) pour le bien général ». La remarque s'enchaîne parfaitement avec le commencement de la phrase, tandis que l'ancienne traduction : « car il n'y a pas d'action plus nécessaire que le bien général », outre son inutilité un peu niaise, indépendamment de la difficulté grammaticale, se relie bien au premier membre de la phrase, mais non pas au second, sur lequel pourtant elle doit, régulièrement, porter. — *j. Kiṁti* revêt dans nos inscriptions des rôles et des nuances de signification multiples, sur lesquels nous aurons à revenir. Le mieux ici est de le prendre dans sa valeur étymologique, la plus familière à la langue classique; il conserve en même temps quelque chose de la fonction qu'il remplit le plus ordinairement dans nos textes, qui est d'annoncer le style direct, et de jouer au commencement d'une phrase le rôle qui, plus communément, est réservé à *iti*, rejeté à la fin. Nous traduirons donc, en remplaçant le style direct par l'indirect : « Or tous les efforts que je fais, dans quel but, si ce n'est de. . . ? ». *Ânaṁṇa* a été bien expliqué par Lassen = *ânṛiṇya*, « l'état de celui qui n'a pas de dette, qui a payé sa dette par l'accomplissement exact de tous ses devoirs ». On remarquera l'orthographe de G. qui suit l'analogie de l'orthographe

ordinaire de Kh., au lieu de lire, comme les précédents nous permettaient de l'attendre, *ânaṁñaṁ*. Il est vrai que, de son côté, Kh. s'écarte ici de ses habitudes orthographiques et écrit, comme Dh. et J., *aṁnaniyaṁ* pour *ânaniyaṁ*. — *k.* Comme ils ne se sont pas arrêtés à *nâni*, je suppose que les interprètes antérieurs y voyaient simplement le pronom avec une désinence à forme neutre irrégulière. Mais la comparaison de Dh., J. et K. ne permet pas d'hésiter à rétablir *kâni;* aussi bien la distance n'est pas grande de ✝ à ⊥. Cette particule se retrouve par trois fois dans les inscriptions de Delhi (IV, 9; V, 9; VI, 6), comme je le montrerai en son lieu; il est vrai qu'on ne l'y avait pas reconnue jusqu'ici. L'existence du mot en prâcrit nous est explicitement attestée par une règle de Hemacandra (éd. Pischel, IV, 367), qui statue pour *kiṁ*, en apabhraṁça, les équivalents facultatifs *kavaṇa* et *kâîṁ; kâîṁ* pour *kâni*, comme la désinence du pluriel neutre, *âîṁ* pour *âni*. Nous avons signalé déjà dans *imâni* (Kh. I, 3) un autre exemple de l'extension facile prise par ce suffixe adverbial dans la langue populaire. La seule singularité de notre nouvel adverbe est dans sa signification; au lieu de l'emploi interrogatif enregistré par Hemacandra, et constaté par ses exemples, pour *kâîṁ, kâni* est ici partout usité dans un sens indéfini; K. en fournit un commentaire expressif, en le remplaçant, dans le présent passage, par *shu* qui n'est qu'une autre orthographe pour *khu*, le représentant régulier du sanscrit *khalu; ca kâni* n'est donc qu'un équivalent de la lo-

cution fréquente *ca khu* ou *cu kho*, très familière au style de nos monuments. Le passage du sens interrogatif au sens indéfini est le même qui se manifeste dans *kaçcit* et ses dérivés, et qui compte dans toutes les langues plus d'une analogie. — *l.* Lis. *anuvateraṁ;* nous avons un autre exemple de cette forme, G. XII, 7: *susaṁserâ* pour *suçrûsheran*, et non pas *praçaṁseran*, comme on l'a cru. — *m.* Burnouf a complètement établi et illustré l'emploi de *anyatra* dans le sens de «sauf, excepté» (p. 653 et suiv.); mais il accentue trop la valeur classique du mot *parâkrama;* il le faut, comme le montre plus haut l'emploi de *parâkramâmi*, entendre simplement, avec Lassen, dans le sens de «effort».

*Dhauli.* — *a.* Nous avons déjà signalé au passage l'instrumental *mamayâ* = *mayâ. Evaṁ* est nécessaire au sens; l'omission, à Dh. et à J., n'en peut être imputable qu'à une faute, qu'elle remonte aux deux graveurs ou à leur commun modèle. — *b.* Sur la valeur de *aṁte*, cf. in G., n. *c.* — *c.* La construction, ici et dans les autres versions, diffère légèrement de celle de G. qui a la seconde personne, *paṭivedetha*, au lieu de la troisième, *pativedayaṁtu;* c'est la différence du style direct au style indirect, et le sens n'en est point modifié. Il faut compléter *hakaṁ* = *ahaṁ.* — *d.* Sur l'instrumental *mahâmâtehi* au lieu du locatif que porte G., cf. ci-dessus n. *e.* Au début de la phrase qui suit, *tasi aṭhasi*, à côté et dans la fonction de *tâya athâya*, est un autre exemple de la con-

fusion qui règne entre tous les cas obliques. Lis. *âlopite hoti*, 𑀧𑁂 pour 𑀧𑁄, comme souvent. — *e. Aṁnataliyaṁ* pour *ânaṁtaliyaṁ*. Malgré la place qu'occupe *iti*, toute la suite du texte montre que *savata* et *savaṁ kâlaṁ* portent, dans la pensée du roi, sur les mots qui précèdent, non sur ceux qui suivent. — *f.* Cf. in G., n. *i*. — *g. Aṁnaniya*=*ânaniyaṁ*. *Yehaṁ*, ici et à J., de même que *yeha* à Kh., ne peut être pris que comme l'équivalent de *gacheyaṁ* de G.; c'est la première personne du potentiel du verbe *yâ*. *Yehaṁ*, pour *yeyaṁ*, comme nous trouverons à Dhauli même, dans le premier édit détaché (l. 2 et 3): *pativedâyehaṁ* et *âlabhehaṁ* pour °*yeyaṁ* et °*bheyaṁ*. Cette forme se retrouve dans le prâcrit buddhique. (Cf. *Mahâvastu*, t. I, Comment.) — *h. Palakamâtu* pour *palakamaṁtu*.

*Jaugada*. — *a.* Quel qu'ait été le radical employé ici, il est clair que *saṁ* est la désinence du génitif, pour *sa* ou pour *sâ*, par l'allongement, si fréquent, de la voyelle finale. — *b.* Le fac-similé B. porte *anusathe*, pour °*sathi*; au commencement de la phrase suivante, il rectifie également la lecture en: *nathi hi me*°. — *c. Meṁ;* l'anusvâra fautif n'existe pas dans le fac-similé B. — *d. Kaṁmatalâ* = *kaṁmatalaṁ*. Sur °*hitene*, cf. in G., n. *i*.

*Khâlsi*. — *a.* Lis. *atikaṁtaṁ, paṭivedanâ, se mamayâ*. — *b.* Corr. *uyânasi*, [*paṭi*]*vedeṁtu*. *Iti* manque, comme souvent même dans des cas où il paraît plus

indispensable. — c. *Hape* est certainement fautif; on pourrait lire *hake*, équivalent de *hakaṁ*, correction plus facile que *hage*, qui est aussi attesté pour le mâgadhî (Hemac., IV, 301); mais il me semble, sur ma photographie de ce texte, démêler positivement la lecture *hakaṁ*. Quant au futur *kachâmi*, il s'explique assez par le caractère consécutif des deux actions: viennent d'abord les rapports des officiers, la décision du roi suivra aussitôt. — d. Il faut certainement lire *vivâde;* quant à *nikiti*, la forme, venant de *nikṛiti*, est parfaitement admissible, à côté de *nikati*. *Anapayite* = *ânatte*, comme ci-dessus. — e. *Dose* pour *tose*, comme nous avons ailleurs *libi* pour *lipi*, etc. C'est un prâcritisme orthographique qui n'est peut-être qu'apparent, la consonnance ayant pu amener sous le ciseau du graveur le mot *dosa* plus communément usité que *tosa*. Sur *mutehi* de la phrase suivante, cf. in G., n. *h*. — *f*. *Kamatalâṁ* pour *kaṁmatalâ* ou °*talaṁ*, comme plus haut *sâvakâṁ*, avec une notation double, en quelque sorte, de la nasale. — *g*. Lis. *kiṁti; yehaṁ* (cf. in Dh., n. *g*); *ânaṁyaṁ; palatâ*. — *h*. Lis. *se e*°. Par la leçon *putadâle*, Kh. s'éloigne des autres versions d'une manière assez remarquable; la seule transcription possible est *putradâraṁ*, « mes fils et mes femmes ». L'appel fait ainsi par le roi à sa femme ou à ses femmes, à leurs efforts dans l'intérêt de la justice et du bien public, dans un document de cette nature, est caractéristique; il paraît bien correspondre à des sentiments buddhiques. Complétez °*hitâya*. — *i*. Le dernier mot est forcé-

ment incorrect. Je ne vois que deux manières d'y porter remède; on prendra que le *ni* final est une faute pour *ti*, et on lira *palâkamenâti*, ou on admettra à côté de *parâkrama* une dérivation *parâkramana*, qui est fort admissible, mais dont je ne puis citer aucun exemple positif; elle donnerait la lecture *palâkamanenâ*. A mon avis, le plus vraisemblable est peut-être que le lapicide a, par erreur, répété la dernière syllabe : *palâkamenânâ* pour *palâkamenâ*.

*Kapur di Giri.* — *a.* Cette tablette est à Kapur di Giri d'une particulière incorrection; il semble du reste que la responsabilité en pèse, pour une bonne part, sur l'insuffisance des fac-similés. *Aṁtaṁra*, avec une interversion dans la place de l'anusvâra, pour *aṁtaraṁ*. Dans le mot qui suit, je ne doute guère que les deux reproductions ne se doivent compléter l'une par l'autre; au lieu de *bhatapapa* ([illegible]) et de *bhatapava* ([illegible]), c'est sûrement *bhataparva* ([illegible]) qu'il faut lire, pour *bhutapurvaṁ*. Dans les caractères qui viennent ensuite, nous trouvons encore un sensible désaccord : *savala* se lit assez nettement dans tous les deux; puis suivent des caractères fort incertains qu'on peut lire, dans le fac-similé C., *ta*(ou *ra* ou *va*)*vavasa*, et dans le fac-similé W., *ta*(ou *va* ou *ra*)*vavata* (ou *va* ou *ra*). La suite qui, dans le fac-similé C., semble se lire *paṭimadhaṭa*, représente certainement le mot *pativedanâ*, écrit peut-être par une incorrection qui n'est pas rare, *pativedhana*. Dans les lettres mal formées qui précèdent, l'absence de *vâ* après *paṭivedana* ne nous

permet pas non plus, vu le petit nombre de caractères, de chercher un équivalent de *athakaṁma* des autres versions, mais simplement un complément de *paṭivedana* qui ne peut être que *athasa* ou quelque chose d'approchant. *Savala* doit cacher *savakala* = *savaṁ kalaṁ*, soit que le *ka* ait été omis accidentellement, ou qu'il soit tombé dans l'étroite lacune que paraît révéler l'écartement trop sensible entre les deux derniers signes. Pour la suite, la divergence entre les deux fac-similés ne nous laisse pas le moyen de nous prononcer avec une sécurité entière. Si, comme il paraît probable, la lecture de M. Cunningham se vérifie, il serait assez facile de lire *va atasa* (pour *athasa*) ou *aṭhasa;* la lecture du fac-similé W. suggérerait plutôt cette autre restitution, équivalente au fond pour le sens, *vavahara* (=*vyavahâra*). Je lis donc, au résumé, ce passage : *na bhataparva sava*[*ka*]*la va aṭhasa paṭivedhana*, ou °*sava*[*ka*]*la vavaharapaṭivedhana*, c'est-à-dire : *na bhûtapûrvâ savaṁ kâlaṁ athasa paṭivedanâ.* — *b.* Lis. *açamanasa* et cf. in G. n. *c;* corr. *vacasi vinitaṁsi*, la leçon du fac-similé W. qui, si la pierre ne la donne pas en effet, doit très certainement être rétablie. — *c.* Pour *praṭividaka*, il faut sans doute lire *praṭivedetu* pour °*vedeṁtu*. On va, par deux fois, dans la suite immédiate, retrouver cette même confusion *ka* pour *tu*, 𐨐 pour 𐨟𐨂. Les mots qui suivent, jusqu'à la fin de la ligne 14, font double emploi, comme l'a bien vu Wilson. La faute semble d'abord imputable au lapicide et non à son modèle: en recommençant une ligne nouvelle, la ligne 15, il se serait laissé

tromper par la répétition du dernier mot de la précédente, *pativedetusu me*, qui revient deux fois dans la phrase; il aurait ainsi répété une grande partie de la ligne qu'il venait de graver. Mais, dans cette hypothèse, comment expliquer les sensibles divergences qui séparent ces deux reproductions d'un texte identique? Quelque impression que l'on puisse tirer de ce fait curieux, sur la manière dont furent gravées nos inscriptions, nous n'avons pas à y insister ici; notre tâche est de restituer le texte et le sens dans l'un et l'autre cas; elle ne laisse pas que d'être épineuse; elle n'est pourtant pas désespérée, comme en jugeait Wilson. Pour plus de brièveté et de clarté, je reproduis ici les deux répétitions, en regard l'une de l'autre; je les distingue, la première par la lettre A, la seconde par la lettre B.

| A | B |
|---|---|
| Savatra ca ñanasa atha ka- | Savatra ca a... tra janasa ka- |
| romi ya pi to kika makhatu | romi atrayutisa .... toka |
| anapayami ..... pika va a- | aṇapice aha dapaka va çra- |
| vadhayaka pena ma. tradha | vaka va ya va pana mahamatana |
| va acayika ñanasa bhoti [.] | acayiti ... aropita bhiti [.] |
| tāya athaye ṭiyo?.. ta .... | taya athaya vivide sava nijati |
| ma puriraya shanaṁtariyena | va parishaye anaṁtariçana |
| paṭivedetusu me | paṭivideṭuto me |

Dans A, la correction, par deux fois, de *ñanasa* en *janasa*, est évidente, à cause de l'extrême ressemblance des deux lettres 𐨗 et 𐨙. Je lis, pour *ya pi to*

*kika, ya pi ca kici*, 𐨕 pour 𐨐 et 𐨕𐨁 pour 𐨐𐨁 ne font pas de difficulté. Quant à la lacune, la comparaison de toutes les autres versions me persuade qu'elle n'est, pour une partie, qu'apparente, et je restitue, comme dans B : °*anapayami ahaṁ dapa*(pour *pi*)*ka va çavaka*°; dans ce dernier mot, au lieu de *avadha*, 𐨤 pour 𐨢 est assez aisé, et 𐨐𐨁 pour 𐨱 ne présente pas non plus d'obstacle insurmontable; l'absence du second *va*, plus grave, n'est pas elle-même surprenante dans un texte où les particules sont si librement employées. Dans la suite nous rétablissons *ya ca*, pour *ya ka*, comme tout à l'heure *kici* pour *kika;* je ne m'arrête pas à *pana* pour *pena* qui est évident. La restitution *mahamatrehi* pour *ma — tradha* n'est légèrement incertaine que dans la dernière syllabe; la comparaison de B suggérerait plutôt *mahamatrana*, mais la confusion de 𐨣 en 𐨱 s'explique si facilement, que je préfère, en somme, me rapprocher, par la première lecture, du texte des autres versions. Pour la traduction de cette phrase, il suffit de renvoyer à ce qui a été dit plus haut, in G. n. *e*. On ne saurait se prononcer avec une entière confiance sur un passage aussi fragmentaire et aussi peu distinct que celui qui suit *athaye*. Du point de vue graphique, on arrive du moins aisément à la lecture *viyoga* pour les trois premiers caractères, et cet équivalent de *vivâda* fournit un sens fort convenable. Le *ta* peut être la dernière syllabe de *nikata* pour *nikati*, et alors il faudrait admettre que la lacune qui suit n'est qu'apparente et que le *ma* représente seulement les restes d'un *va*. Il

n'est malheureusement guère de restauration certaine pour un fragment si mutilé. Les caractères suivants s'y prêtent mieux; ils se doivent lire *parishaye anaṁ°;* il n'y a pas très loin de [illegible] à [illegible], et la confusion de [illegible] en [illegible] se résout aisément. Dans B, la première lacune présente quelque difficulté; on peut bien compléter *°athaṁ atra°;* mais *atra*, ainsi placé, ainsi répété, ne s'entend pas bien comme adverbe de lieu. Nous demeurons dès lors en présence d'une double hypothèse : ou *atā* est pour *ataṁ* = *athaṁ;* mais alors il faut admettre qu'il n'y a pas réellement de lacune, et la répétition de cette orthographe pour le très ordinaire *atha* ou *aṭha* est un peu suspecte; ou la lacune cache réellement deux lettres perdues, et en lisant *athaṁ atâjanaṣa* — *atâyutasa*, nous pouvons analyser *attajanasa*, *attayutasa* (comp. *attapâsaṁḍa* dans le XII^e^ édit), c'est-à-dire *âtmajanasya*, *âtmayuktasya :* « je fais les affaires de mon peuple, des fidèles de ma croyance ». C'est vers cette dernière hypothèse que j'incline. La seconde lacune est facile à combler, [*yaṁ pi ca mu*]*hhata;* car c'est indubitablement ainsi qu'il faut lire les deux caractères qui subsistent; cf. II, 5, où nous avons déjà dû lire *kha* pour *ta*, et tout à l'heure *paṭivedaka* où nous avons rétabli *paṭivedeta*. *Aṇapice* se corrige sans effort en *aṇapimi* pour *aṇapemi*, [illegible] pour [illegible]. Dans *acayiti* pour *acayika*, qu'il faut rétablir, nous avons presque exactement le cas inverse de celui que nous venons de rencontrer dans [*mu*]*khaka* pour *mukhata*. J'ai déjà marqué que je complète *janasa;* il va sans dire que

*bhiti* se doit changer en *bhoti.* On peut de même substituer *vivade* à *vivide*, et l'analogie des autres textes parle très haut dans ce sens; il ne nous reste plus dès lors qu'à joindre *sava* à *nikati* (pour *nijati*, [illegible] pour [illegible] un peu comme tout à l'heure dans *çavaka* nous avions [illegible] au lieu de [illegible]); mais on regrette l'absence du premier *va*, et ce *sarva* que n'a aucune autre version n'est guère utile ici. On pourrait donc songer à une autre division des mots et lire : °*athaye va videsa va*°, c'est-à-dire *vidvesha*, bon équivalent de *vivâda* ou *viyoga*. En somme, cependant, le premier parti me paraît encore le plus sûr, étant le plus simple. Lis. *anaṁtariyana* = *anaṁtariyena*, le *ça* est mal formé et se rapproche sensiblement du *ya*. De *paṭivideṭuto* faire *paṭivedetavo* ne constitue même pas à vrai dire une correction; mais cette lecture, confirmée par les autres textes, implique pour A une rectification plus grave, de *sa* (*su*) en *va* ou *vu;* il est curieux qu'un peu plus bas nous retrouvions en apparence *parakamatusu;* mais une forme pareille serait sans explication, et, dans ce cas encore (cf. VIII, 17, où il faut lire *ra* au lieu de *sa*), le changement de *sa* en *va* nous rendra une lecture acceptable et intelligible. — *d. Añapitu* pour *añapitaṁ.* A en juger par les autres textes, la lacune qui suit *maya* ne cacherait que la seule syllabe *na* de *nathi.* Mais dans cette phrase notre copie s'écarte un peu des autres; en effet, en corrigeant *taña* en *tasa*, *tosa*, [illegible] pour [illegible], ce qui n'est pas excessif, nous n'avons rien qui corresponde à *uṭhane* des autres textes; *pi* (pour *pe*), au lieu de *ca*,

après *athasaṁtiranaya*, indique du reste une modification de détail dans la construction; *va*, après *me* qu'il renforce et souligne, s'explique de lui-même. — *e*. Je ne doute pas, d'après les autres versions, qu'il ne faille compléter *mana[maṁ]trehi* = *manomantrehi*, qui n'est rien qu'un équivalent de *maṁtrehi* seul. *Malaṁ* pour *mulaṁ*. *Etra* pour *atra* peut être correct : pâli *ettha; aṭanaṁ* pour *aṭhanaṁ*, *uṭhanaṁ*. Malgré ce que la confusion de *na* et *sa* a d'un peu inusité, la restitution *athasaṁtirana*, que garantit la comparaison des copies parallèles, me semble incontestable. — *f*. Complétez et corrigez °*na[thi] hi ka*°. Je lis, en rapprochant G., °*savalokahitata[ya]* = *savalokahitattâya*. Lis. °*parakamami* au lieu de °*mama*. — *g*. °*kiṁti* [*bhu*]*ṭanaṁ*°. Les mots qui suivent sont plus embarrassants; nous en tirons néanmoins un sens fort satisfaisant, au moyen d'une conjecture très facile; si nous lisons 𐨟𐨅, *te*, au lieu de 𐨕, *ca*, nous obtenons *ananijasa* (pour °*jasi*°) *vateyaṁ*, ce qui revient exactement, étant donné l'emploi fréquent de *vattati* avec des locatifs abstraits (pâli : *vase vattati*, *dhamme vattati*), au sens de la locution *âṇaniyaṁ gacheyuṁ* ou *yehaṁ* des autres versions. — *h*. Pour *shu*, cf. in G. n. *k*. *Paralu* pour *parataṁ* (Kh.) = *paratâ*. La lacune qui suit *sukhayami* semble n'être qu'apparente; il se peut aussi qu'il soit tombé réellement deux syllabes, *ahaṁ* par exemple. — *i*. *Ayi* pour *aye* = *ayaṁ*. Il manque deux syllabes; il faut lire *dharmadipi dipitha* pour *dipita;* cette persévérante répétition de la même faute dans le même mot est assez singulière (cf. I, v,

4; v, 3); mais en somme la forme régulière est au moins aussi fréquente ici (cf. iv, 4; xiii, 11; xiv, 1). *Taṭa* pour *tathâ; naṁtaro* pour *nâtaro* = *nattaro*. — *j*. Nous pouvons rétablir l'avant-dernière phrase, par deux rectifications principales, de *sa* en *va* (dont nous avons eu tout à l'heure un premier exemple, n. *c*.), et de [signe] en [signe], ce qui nous mène à cette lecture *°parakamatu savalokaathaya;* je ne parle pas du changement de *hi* en *lo*, les deux signes [signe] et [signe] étant presque identiques. La suite, qui s'écarte un peu des autres versions, se peut analyser cependant avec une plus grande confiance. Il faut évidemment lire *mâ bhavatu esa*, pour *asa*, et ce pronom annonce un substantif dans les trois syllabes suivantes qui se lisent d'abord *amaa*. Comme sens général, équivalent de celui des autres copies, nous obtenons : « Ce. . . . ne saurait être sans un grand effort. » D'où il suit que le substantif qui se cache sous les syllabes, certainement incorrectes, *amaa*, doit résumer cette action et cette conduite que le roi conseille à ses successeurs. En effet, au moyen d'une correction si légère et si fréquente qu'elle peut à peine entrer en compte, nous arrivons à *amaha*, que l'extrême négligence de la notation vocalique nous autorise à lire *amoha;* le terme est familier à la langue buddhique dans le sens, excellent ici, d'« activité, sagesse ».

Voici, en résumé, comment je propose de traduire l'ensemble de cette tablette :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas.

Dans le passé [on n'a] pas [vu s'étendre] à tous les moments l'expédition des affaires et l'audition des rapports (K. : à tous les moments l'audition des rapports sur les affaires). Quant à moi voici ce que j'ai fait. A tous les moments, que je mange, [que je sois] dans le gynécée, dans les appartements intérieurs, même dans l'endroit secret, et dans le lieu de la retraite religieuse (??) et dans le jardin, partout pénètrent les officiers chargés des rapports, avec l'ordre de me rapporter les affaires du peuple, et partout j'expédie les affaires du peuple (K. (B) : les affaires du peuple, les affaires des fidèles), tant par ce que, moi-même, de ma bouche, j'ordonne de donner ou de faire savoir, que par l'imprévu que procurent (K. : au peuple) les Surveillants de la religion. C'est ainsi que j'ai commandé que, partout et toujours, une division, une querelle (K. (B) : toute querelle?) se produisant dans l'assemblée du clergé, il m'en soit fait rapport immédiatement. Car je ne crois jamais avoir assez déployé d'activité pour l'administration de la justice. C'est mon devoir de procurer par mes conseils le bien public; or la source en est dans l'activité et dans l'administration de la justice; car il n'est rien de plus efficace pour le bien public. Tous mes efforts n'ont qu'un but : acquitter cette dette [de devoir] à l'égard des créatures; je les fais autant que possible heureuses ici-bas; puissent-elles s'acquérir le ciel dans l'autre monde! C'est dans cette pensée que j'ai fait graver cet édit, puisse-t-il subsister longtemps! et que mes fils, mes petits-fils et mes arrière-petits-fils

(Dh. et J. : mes fils et mes arrière-petits-fils; Kh. : mes fils et mes femmes; K. : mes fils, mes petits-fils) suivent mon exemple (Dh., J., Kh., K. : fassent tous leurs efforts) pour le bien public. Mais cela est difficile sans un extrême effort (K. : mais cette sage conduite ne saurait être que par un extrême effort). »

---

## SEPTIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 255 et suiv.; Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.*, VIII, p. 308 et suiv., et XII, p. 198 et suiv.; Lassen, p. 264, n. 2, 5; p. 265, n. 1; Burnouf, p. 754 et suiv.

### GIRNAR.

(1) [illegible] (2) [illegible] (3) [illegible]

(1) Devânaṁpiyo piyadasi râjâ sarvata [1] ichati save pâsaṁḍâ vaseyu [a] [.] save te saṁyamaṁ [2] ca (2) bhâvasudhiṁ ca ichati [b] jano [c] tu ucâvacachaṁdo ucâvacarâgo [.] te

[1] Fac-similé C. °savata°.
[2] Fac-similé C. °saya°.

sarvaṁ va[1] kâsaṁti ekadesaṁ va kâsaṁti[2] (3) vipûle tu pi dâne yasa nâsti sayame bhâvasudhitâ va kataṁñatâ va daḍhabhatitâ ca nicâ bâḍhaṁ [.]

DHAULI.

(1) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ savata ichati savapâsaṁḍâ vasevûti [.] save ho ta [a] sâyamaṁ bhâvasudhî ca ichaṁti munisâ ca (2) ucâvacachaṁdâ ucâvacalâgâ [.] te savaṁ vâ ekadesa . kachati vipulâ pi câ dâne asa[b] nathi sayame bhâvasudhî ca nice bâḍhaṁ [.]

JAUGADA.

(8) Devânaṁpiye piyadasî lâjâ savata ichati savapâsaṁḍâ va .e. . i [a] [.] save hi te sayaaṁ [b] bhâvasudhì ca ichaṁti munisâ [ca ucâvacachaṁdâ ucâvacalâgâ [.] (2) ———— ekadesaṁ va kachaṁti vip.le pi ca dâ.e———————— ————î la [c] nîce bâḍhaṁ [ ]

KHÂLSI.

(21) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ — vatâ ichati savapâsaṁḍâ vaseva [a] [.] save hi te sayamaṁ bhavasudhi ? ichaṁti muneva [b] ucâvacâchaṁdâ ucâvacalâga [.] te savaṁ ekadesaṁ pi kachaṁti vipule pi ca dâne tasâ nathi [c] (22) sayame bhâvasudhi kiṭanâtu dâḍhabhatitâ câ nica pâḍha [d] [.]

KAPUR DI GIRI.

(1) Devanaṁpriyo priyaçi raja sarvatra[3] ichati sarvaṁ (2) pashaṁja[4] vaseyu [a] [.] save i te suyoma[b] bhavaçudhi[5] ca ichaṁti (3) jano cu ucavacachaṁdo ucavacarago [.] te savaṁ va ekadeçaṁ va (4) pi kashaṁti[6] vipule pi cu dane yasa nathi sayuma bhava (5) çudhi kiṭañata diḍhabhatita nice paḍhaṁ [.]

[1] Fac-similé C. °sava va°.
[2] Fac-similé C. °kasaṁ°.
[3] Fac-similé W. °sava°.
[4] Fac-similé W. °pashaḍa va°.
[5] Fac-similé W. °sayama? va°.
[6] Fac-similé W. °pi bhasha°.

*Girnar.* — *a.* La construction serait utilement complétée et éclairée par l'adjonction de *iti* que portent, en effet, Dh. et J. Au reste le sens de la phrase n'a rien d'obscur. J'ai déjà dit (G. v, n. *h*) que *pâsaṁḍa* se doit prendre dans le sens général de « secte », et non, avec Burnouf, dans le sens particulier d'« ascète appartenant à telle ou telle secte ». C'est, comme on va le voir, par les méprises où il est tombé dans l'interprétation de la suite qu'il a été entraîné à cette spécification que rien n'appelle ni ne justifie. Le roi « souhaite que toutes les sectes puissent habiter, habitent librement en tous lieux », suivant l'explication de Lassen. — *b.* La leçon *saṁyamaṁ* du fac-similé B. coupe court aux hésitations de Burnouf qui, lisant *sayama*, le voulait transcrire *svayama; saṁyama* est, du reste, absolument familier à la terminologie des buddhistes, pour marquer la « domination sur les sens » (on peut comparer encore G. ix, 5, où *pâṇesu sayamo* exige la restitution *saṁyamo*). La précision de ce mot nous aide à déterminer la valeur de *bhâvasudhi* qui désigne la pureté de l'âme, des pensées, opposée à la pureté des sens, aux macérations et à la pénitence. — *c.* Le reste de cette courte inscription veut être examiné d'ensemble; c'est à partir d'ici que Burnouf a fait fausse route, égaré moins encore par une explication inexacte des termes que par la liaison et le rapport qu'il établit entre les différentes phrases. Il y a cependant le mot *kâsaṁti* (*kachaṁti* des autres textes) dont il a méconnu la vraie transcription; ici,

comme dans d'autres passages[1], il y voit le sanscrit *karshanti;* nous avons reconnu précédemment (éd. v) que c'est tout simplement le futur de *kar*, « ils feront ». Le doute n'est pas possible. Quant à l'expression *ekadesaṁ*, la phrase précédente rapprochée de l'expression que nous avons rencontrée vers le début du vᵉ édit, sans parler de deux passages difficiles du Iᵉʳ et du IIᵉ édit détaché (l. 7-8) de Dh., en justifie bien l'emploi au moral; ce qui donne, en définitive, avec cette traduction : « ils feront tout ou ils feront une partie seulement », ce sens général : ils atteindront complètement ou seulement en partie l'idéal moral qu'ils se proposent, ou qu'ils font profession de se proposer. Ce passage bien compris projette sur ce qui précède et ce qui suit une lumière précieuse. Par la particule *tu*, la proposition *jano tu*, etc. est placée dans une certaine opposition avec celle qui précède, et qui peut se résumer ainsi : « tous cherchent la perfection »; l'antithèse naturelle que nous attendons, étant prévue par la conjonction, est celle-ci : mais tous n'y atteignent pas. Tel est en effet le sens qui découle aisément de la traduction littérale : « mais les hommes ont des volontés et des attachements mobiles ». On voit maintenant comme, à son tour, la proposition suivante se rattache convenablement à celle-ci : la faiblesse et la mobilité naturelles à l'homme expliquent pourquoi les adhérents des diverses croyances ne remplissent pas tous tout

[1] *Lotus*, p. 668 et 749.

l'idéal qu'ils conçoivent : ils n'en rempliront peut-être qu'une partie. Suit de nouveau la particule adversative, en pendant à la phrase précédente. Dans celle-ci, il importe de bien établir le sens du mot *dâna;* ce n'est pas, comme le pensait Burnouf, l'aumône au sens passif, mais bien au sens actif : « l'action de donner ». C'est l'acception dans laquelle le mot est toujours pris dans nos inscriptions. Il suffit de renvoyer au IIe édit de la colonne de Firuz, l. 12, où Burnouf (p. 666 suiv.) l'a fort bien entendu (cf. encore *dânasañyata*, plus haut, éd. v, etc.). Du reste la construction même, qui coordonne le mot aux termes *sañyama* et *bhâvasudhi*, ne permet pas d'attendre autre chose que la désignation d'une qualité, d'une vertu. Ceci posé, la traduction de la phrase entière se déduit d'elle-même, sans qu'il soit besoin de presque rien changer au reste de l'interprétation de Burnouf : « mais dans celui-là même qui ne fait pas beaucoup l'aumône, la domination des sens, la pureté du cœur, la reconnaissance, la fidélité dans les sentiments sont toujours bien ». L'enchaînement des idées est de la sorte irréprochable. Le roi veut la tolérance pour toutes les croyances; c'est que toutes poursuivent, encore que par des chemins différents, un but recommandable. Il est vrai que l'homme est faible et sans persévérance; mais encore, si la plupart ne pratiquent qu'une partie de leur programme moral, ce n'est pas une raison pour les condamner sans merci; celui qui n'aura pas une qualité en aura au moins une autre : s'il ne fait pas largement l'au-

mône, il saura dompter ses sens, se montrer reconnaissant et fidèle; c'est toujours très bien. *Nicâ* pour *nicaṁ*, comme *nice* ou *nica* des autres textes. L'adjectif est pris adverbialement, et il est employé ici exactement comme l'est « toujours » dans certains tours familiers : « c'est toujours cela de gagné », etc. Dans *daḍhabhatitâ*, *dṛiḍhabhaktitâ*, nous ne saurions, avec Burnouf (*une dévotion solide*), entendre *bhakti* dans le sens technique de *foi, dévotion*, qu'il ne prend, à notre connaissance, dans les sectes indoues, qu'à une époque postérieure, et que nous n'avons pas le droit, sans preuve décisive, d'introduire dans la langue buddhique du IIIe siècle avant notre ère. Or le rapprochement de *katamñatâ* nous prépare bien plutôt à quelque vertu plus générale, plus humaine que religieuse ou mystique. C'est, aussi bien, dans l'acception de « fidélité, dévouement », qu'il reparaît au XIIe édit (G. l. 6) dans l'expression *âtpapâsaṁḍabhatiyâ*, « par attachement à sa secte ».

*Dhauli.* — *a.* Lis. *hi te*, *sâyamaṁ* pour *saṁyamaṁ*, *bhâvasudhî* pour *bhâvasudhiṁ*. — *b. Kachati* à corriger en *kachaṁti; asa* pour *yasa* comme souvent.

*Jaugada.* — *a.* Cette lacune, comme les suivantes, se comble sans hésitation par la comparaison de Dh.; je n'y insiste pas. — *b.* Il faut lire, avec le fac-similé B., *sayamaṁ*, ou peut-être *suyamaṁ*, pour *saṁyamaṁ*. — *c.* Lis. *ca;* la confusion entre ḍ et ⅃ s'explique sans peine.

*Khâlsi.* — *a.* Lis. *vasevu* = *vaseyu.* — *b.* *°sudhi* est suivi d'un trait vertical, tout semblable en apparence à celui qui, dans la suite des inscriptions de Khâlsi, est plusieurs fois employé pour remplir une place laissée libre en raison du mauvais état de la pierre. Il est plus croyable, bien qu'il soit un peu rapproché du caractère précédent, que ce trait ici n'est autre chose que la tige d'un 𑀘 dont la boucle est effacée. *Muneva* ne saurait être correct; les désinences *°chaṁdâ* et *°râga* des adjectifs indiquent plutôt un pluriel; il est donc d'autant plus probable qu'il faut lire *munisâ* (comme à Dh. et J.) que 𑀲𑀸 et 𑀯 sont après tout assez semblables. Peut-être est-ce, mieux encore, *munisâ ca* qu'il faut rétablir, en admettant que le dernier caractère est en réalité le *ca* que la comparaison des autres textes nous promet ici; la ressemblance entre 𑀲𑀸 et 𑀘 (ou 𑀯), que je viens de rappeler, aurait eu pour résultat d'amener l'omission de 𑀲𑀸 par le lapicide. En tout cas, il n'existe aucun doute sur le sens. Lis. *ucâvaca°.* — *c.* Que l'omission du double *va* après *savaṁ* et *ekadesaṁ* soit accidentelle, ou bien, ce qui est très probable, qu'elle soit voulue, elle ne saurait impliquer une différence de traduction, le *api* qui suit *ekadesaṁ* pouvant à la rigueur en tenir lieu à lui seul. *Tasâ* ne peut être exact; on a le choix entre deux corrections absolument équivalentes, et toutes deux d'une grande facilité au point de vue graphique : 𑀢𑁂𑀲𑀸 ou 𑀏𑀲𑀸. Les habitudes dialectales de Kh., d'accord avec mon fac-

similé, me font pencher pour la seconde. — *d. Kiṭanâtu*, interversion pour *kiṭanatâ*. Lis. *diḍhabhatitâ*. On a déjà rencontré assez d'exemples du durcissement anormal de la consonne moyenne, pour ne pas s'étonner de l'orthographe *pâḍhaṁ* pour *bâḍhaṁ*. A vrai dire, la pierre, si j'en juge par ma photographie, permettrait aisément la seconde lecture, mais la concordance de K., avec *paḍhaṁ*, commande une particulière réserve.

*Kapur di Giri.* — *a. Priyaçi* pour *priyadarçi*, par omission d'un caractère; *sarvaṁ* = *sarvâ*. Dans cette écriture toute cursive, les signes ꟼ et Y se peuvent aisément confondre; c'est certainement *pashaṁḍa* qu'a écrit ou du moins voulu écrire le lapicide. — *b.* °*i* à corriger en *hi*, comme souvent. Dans *sayoma*, comme plus bas dans *sayuma*, si la notation vocalique n'est pas entièrement arbitraire, ou même, dans le second cas, simplement apparente, il y aurait une interversion pour *soyama, suyama* = *saṁyama*, comme dans l'édit suivant nous allons rencontrer *subodhi* pour *saṁbodhi*. Relativement à *paḍhaṁ* = *bâḍhaṁ*, cf. in Kh. n. *d*.

Cette tablette me paraît se traduire avec certitude de la façon suivante :

« Le roi Piyadasi, cher aux Devas, souhaite que toutes les sectes puissent habiter [librement] en tous lieux. Toutes, en effet, se proposent [également] la domination des sens et la pureté de l'âme; mais

l'homme est mobile dans ses volontés, mobile dans ses attachements. Ils pratiqueront donc ou en entier ou [seulement] en partie [l'idéal qu'ils poursuivent]; mais au moins tel qui ne fait pas d'abondantes aumônes possède la domination sur ses sens, la pureté de l'âme, la reconnaissance, la fidélité dans les affections, ce qui est toujours excellent. »

---

## HUITIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 256; Wilson, p. 199 et suiv.; Lassen, p. 227, n. 3; Burnouf, p. 757 et suiv.; Kern, p. 55 et suiv.

### GIRNAR.

(1) [illegible] (2) [illegible] (3) [illegible] (4) [illegible] (5) [illegible]

(1) Atikâtam̃ am̃taram̃ râjâno vihârayâtâm̃[1] ñayâsu[a] [.] eta magavyâ[2 b] añâni ca etârisâni[3] (2) abhîramakâni ahum̃su [.] so devânam̃priyo[4] priyadasi râjâ dasavasâbhisito sam̃to am̃yâya[c] sam̃bodhi[5] [.] (3) tenesâ[6] dham̃mayâtâ eta[7] yam̃[d] hoti bâmhaṇasamaṇânam̃ dasaṇe ca dâne ca thairânam̃ dasaṇe ca (4) hiram̃ṇaprativídhâno[8] ca janapadasa ca[e] janasa darsanam̃ dham̃mânusasṭi[9] ca dhamaparipuchâ ca [.] (5) tadopayâ[f] esâ bhuya rati bhavati devânam̃piyasa priyadasino râño bhâge am̃ñe [.]

| DHAULI. | JAUGADA. |
|---|---|
| (3) . . kam̃tam̃ am̃talam̃ lâjâno vâhalayâtam̃ nâma[a]. . khamâsa. . . . viya am̃nâni ca edisâni abhilâmâni puvam̃ tinam̃ [.] se devânam̃piye (4) piyâdasi lâjâ dâsavasâbhisite[b] nikhami sam̃bodhi [.] tona tâ dham̃mayâtâ tesa hoti[c] samanabâbhanânam̃ dasan . ca dâne ca vaḍhânam̃ dasane ca (5) hilam̃napeṭividhâne ca janapadasa janasa dasane ca dham̃manusaṭhi ca ——— | (10) . t. kam̃tam̃ am̃talam̃ lâjâ ——— ——— iyâ am̃nâni ca e ——— mâni huvam̃ tinam̃ [.] se devânam̃piye (11) piyadasi lâjâ dasa ——— ——— ——— ta tesa hoti ——— ca dâne ca vaḍhânam̃ dasane ca (12) hilam̃napaṭividhâne ca ——— ——— m̃mapâlip |

[1] Fac-similé C. °tâ ña°.
[2] Fac-similé C. °vya a°.
[3] Fac-similé C. °risani°.
[4] Fac-similé C. °piyo°.
[5] Fac-similé C. °ayâya°.
[6] Fac-similé C. °na sâ°.
[7] Fac-similé C. °etâ ya°.
[8] Fac-similé C. °raṇa° dhâne ca°.
[9] Fac-similé C. °dhamâ°.

chà . [ . ] tâdâpayâ [d] . . sa . abhilâme hoti devânaṁpiya-sa piyadasino lâjine bhâge aṁne [ . ]

—————— —— lâme hoti devânaṁpiya-sa (13) piyadasine lajine bhâge ————

KHÂLSI.

(22) Atikataṁ aṁtalaṁ devânaṁpiyâ [a] ———— dhiya ———— nikhamisu [ . ] hidâ migaviyâ aṁyâni [b] ca hedisâni abhilamâni huṁsaṁ [ . ] devânaṁpiye piyadasi lâjâ dasavasâbhisite saṁtu [c] nikhamiṭhâ saṁbodh . [ . ] (23) tena tâ dhaṁmâyâtâ etâ yaṁ hoti samanabaṁbhanânaṁ dasane ca dâne ca vidhânaṁ dasane ca hilaṁnapaṭividhâne ca janapadasa janasa dasanaṁ dhaṁmanusathi ca dhaṁmapalipuchâ câ [ . ] tatâpayo [d] esa bhaya lâti hoti devânaṁpiyasâ piyadasisâ lâjine bhâge aṁne [ . ]

KAPUR DI GIRI.

(17) Atikaṁtaṁ aṁtaram [1] java jaraya [2] viharayataṁ [3] name nikhamishaṁ [4] [a] [ . ] gamagaye [b] añane ca ediçani [5] arasamana abhavasu [ . ] so devanaṁpriyo priyadarçi raja daçavashabhisito saṁtu [6] nikami subodhi [c] [ . ] tena dha [d] dharmayatra atra ya iyaṁ hoti çramaṇaṁbrameṇanaṁ [7] darçane dana vaana [8] [e] . . . hirañapaṭividhane ca pajanasa janasa daṁçana dharmanuçati dharmaparipruṭha ca [ . ] tatopayaṁ ete [f] bhaye rati bhoti devanaṁpriyasa priyadarçisa rañi [9] bhago añi [ . ]

[1] Fac-similé W. °tara ja°.
[2] Fac-similé W. °ja?ya°.
[3] Fac-similé W. °yatra na°.
[4] Fac-similé W. °misha ga°.
[5] Fac-similé W. °ca adhiçane ava°.
[6] Fac-similé W. °sutu°.
[7] Fac-similé W. °bramaṇa°.
[8] Fac-similé W. °anu. . .°.
[9] Fac-similé W. °raño bha°.

*Girnar.* — *a.* M. Kern a ici amélioré l'interprétation de Burnouf, en reconnaissant dans *ñayâsu* une orthographe irrégulière pour *niyyâsu*, aoriste de *niryâti*. Cette analyse est, à mon avis, confirmée par le parallélisme qui en résulte entre notre expression et la locution *ayâya saṁbodhiṁ*, également empruntée au verbe *yâ;* ce parallélisme est évidemment intentionnel et cherché, comme le montrent les autres versions qui, dans l'un et l'autre cas, opposent également le même verbe, *nikhamati*. C'était une occasion naturelle de souligner le trait sur lequel repose tout ce texte, l'antithèse entre *vihârayâtrâ* et *dharmayâtrâ*. — *b.* Pour *eta* = pâli *ettha* = *atra*, il faut certainement maintenir l'interprétation de Burnouf, contre celle de Prinsep (*eta*, gazelle), reprise par M. Kern; c'est ce que prouve l'équivalence de *hidâ* à Kh. Elle indique en même temps que le mot a une valeur un peu plus précise, moins explétive, que ne le pensait Burnouf, et nous donne à entendre que « la chasse, etc. faisait *ici-bas* tout le plaisir des rois ». Impossible de décider si *magavyâ* est réellement employé au féminin ou représente seulement l'orthographe *magavyaṁ*, au neutre, comme en sanscrit. — *c.* Bien que le fac-similé B. paraisse bien porter *aṁ*, l'accord de MM. Burgess et Cunningham dans la transcription *ayâya* rend nécessairement cette lecture très douteuse; si elle se vérifiait, elle se pourrait à la rigueur expliquer comme = *âyâya*, « il vint », au lieu de « il alla ». *Saṁbodhi* au lieu de *saṁbodhiṁ*. Ce mot, dont le sens a été très bien défini par Bur-

nouf, est des plus curieux, non seulement par ses attaches indéniables avec le buddhisme, mais aussi par la preuve qu'il nous fournit de ce fait, qu'à la date de nos inscriptions, la terminologie buddhique, même en ce qui touche un mot si important et si connu, n'était pas encore fixée telle que les livres canoniques nous l'ont transmise. Car *saṁbodhi* n'y pourrait avoir d'autre sens que celui d'« intelligence parfaite », de « condition d'un Buddha ». Je reviendrai ailleurs sur ce point. *So* qui commence la phrase ne doit pas s'entendre au sens neutre, dans la fonction adverbiale : c'est le masculin; il équivaut à la locution *so 'haṁ*, et accentue l'antithèse avec *râjâno* de la phrase antérieure. — *d.* Burnouf s'était mépris tout à fait sur *eta yaṁ* qu'il lisait en un seul mot; M. Kern a bien divisé, mais *atra* de K. nous permet d'être plus exact encore dans l'analyse du détail : *eta* ici, comme *etâ* à Kh., représente *atra*, *ettha;* en effet, le mot fait pendant à *eta* de la phrase précédente, comme le comporte bien le parallélisme antithétique institué entre ces deux propositions. De l'expression *eta yaṁ hoti; sa hoti*, on peut rapprocher dans le XI<sup>e</sup> éd. (G. l. 2) la locution équivalente : *tata idaṁ bhavati.* — *e.* Lis. *pratividhâne.* On pourrait admettre que *ca* n'est pas ici enclitique comme d'ordinaire; le fait se reproduit assez souvent, en particulier dans le sanscrit buddhique (cf. *Mahâvastu*, t. I), et c'est ainsi que l'ont entendu Burnouf et M. Kern; néanmoins, comme *ca* manque dans toutes les autres versions, nous n'avons qu'une seule manière de construire cor-

rectement, c'est de faire dépendre un génitif de l'autre, *janapadasa* de *janasa*, ce qui nous donne ce sens : « l'inspection du peuple de l'empire ». D'autre part la présence de *ca* à G. écarte la possibilité de considérer *janapadasa* comme adjectif, pour *jânapadasa*. Cf. Delhi, IV, 5, 7. Je m'en tiens pour *darçana* à la traduction de Burnouf, dont j'estime que le savant professeur de Leyde a eu tort de s'écarter. Il entend le mot par « l'action de voir chez soi », en d'autres termes, d'inviter. C'est introduire une nuance arbitraire, peu conforme à l'usage du style buddhique, où constamment nous rencontrons *dassanaṁ, dassanâya*, pour marquer l'action d'aller voir (le Buddha par exemple). Il est d'ailleurs beaucoup plus naturel de la part du roi de recommander l'attention à veiller sur le peuple, que de se préoccuper de le faire affluer au palais. L'association de *darsanaṁ* avec les deux termes suivants tend à la même conclusion; ils marquent un ordre d'idées où le roi, directement ou indirectement, est *actif* à l'égard du peuple; il en doit être de même pour le premier terme. On peut, plus qu'il n'a été fait, préciser la portée de *dhaṁmaparipuchâ*, M. Kern comprend : « la recherche de la justice »; or *paripṛichâ* signifie non pas *rechercher, poursuivre;* mais bien *questionner, s'enquérir*. Quant à la traduction de Burnouf, « les interrogatoires sur la loi », c'est plutôt un calque qu'une interprétation. Ici encore, *dhaṁma* se doit prendre au sens précis de *religion*. Il n'est pas très croyable qu'il soit question d'interrogatoires qui ne pourraient avoir d'autre but que de

s'assurer du degré d'instruction religieuse du peuple. D'ailleurs, l'emploi de परिपृच्छन et, spécialement, de धर्मपरिपृच्छन, dans le *Lalita vistara* (p. 157, ult.; p. 158, l. 1), nous conduit directement à entendre ici « des enquêtes, des consultations auxquelles se livre le roi, pour s'éclairer sur les questions religieuses », sans doute auprès des prêtres, des docteurs les plus renommés. Ainsi il se montre dans son double rôle de maître qui répand la religion (*dhaṁmânusasṭi*), et de fidèle zélé qui ne cesse d'en approfondir les doctrines (*dhaṁmaparipuchâ*). L'existence d'un livre comme le *Milindapañha* de la littérature pâlie montre assez que ce rôle prêté au roi n'a rien d'arbitraire ni d'inusité. —*f.* Pour *tadopayâ*, M. Kern propose de transcrire *tadauparyât;* il s'y laisse déterminer par cette pensée, que je ne puis m'empêcher de trouver préconçue et arbitraire, qu'il faut qu'il y ait ici quelque équivalent du sanscrit *tadâprabhṛiti.* Je le crois d'autant moins que l'idée qui serait ainsi exprimée l'est déjà dans la phrase par les mots *bhâge añe.* Cette conjecture ne me paraît d'ailleurs se recommander ni par l'évidence, puisqu'il faut admettre un ἀπ. λεγ. *auparyaṁ*, ni par la facilité de la construction. Quant à l'influence qu'a pu exercer sur l'ingénieux commentateur la comparaison de la prétendue leçon de Dh. *tadâpeyâle,* elle doit tomber, comme je le dirai tout à l'heure, avec la leçon elle-même. Je n'insiste pas sur le double emploi évident que fait, dans cette traduction, *bhûyo* avec *tadopayâ;* l'embarras m'en paraît sensible dans les explications

de M. Kern; mais j'admets pour *bhûyo* une nuance de signification un peu différente de celle qu'il y cherche. Difficulté pour difficulté, l'explication de Burnouf *tadopayâ* = *tadupâyâ* me paraîtrait encore préférable. Mais nous sommes en état de préciser davantage. Il faut reconnaître ici le même mot qui existe en pâli sous la forme *tadûpiya*. M. Trenckner (*Pâli miscellany*, I, p. 75) ne me paraît avoir apporté aucune raison forte contre l'acception traditionnelle (cf. Childers, *sub. verb.*) dans laquelle les commentateurs prennent le mot; ils l'entendent au sens de *approprié, qui est en rapport avec*.... Cette interprétation est, dans le cas présent, parfaitement convenable: le roi parle du plaisir qui va avec les pratiques religieuses, qui les accompagne, qui en résulte. La forme que prend ici cet adjectif nous donne en même temps la clef de son étymologie. Celle qu'a proposée Childers (*tadrûpiya*) est condamnée par les difficultés phonétiques; celle qu'a produite M. Trenckner (*â-vap*) ne l'est pas moins par le sens trop restreint, trop spécial qu'elle assignerait à la locution. Le pâli emploie un adjectif *opâyika* pour dire *convenable, bon;* je le retrouve dans le sanscrit buddhique avec l'*ă* bref, *opayika* (par exemple, *Mahâvastu*, I, p. 146, l. 12); il suffit de considérer *opaya* comme une forme parallèle, de même signification, dont la légitimité se passe de preuves. La déformation de *tadopaya* en *tadûpiya* n'a rien de bien extraordinaire; *û* pour *o*, comme dans *visûka* (cf. Kuhn, *Beitraege*, p. 28-29); l'*i* pour *a* a pu se développer d'autant plus

aisément dans le voisinage de l'*y* que la première altération avait obscurci l'origine du mot. On remarquera que mon interprétation serait indirectement confirmée par la leçon de Kh. et K., si, comme il semble résulter de l'orthographe *tatopayâ*, *opaya* y a en effet une existence distincte et une valeur équivalente à celle de *tadopaya*. *Bhûya* pour *bhûyo* me paraît souligner une fois de plus cette antithèse entre les habitudes anciennes et les pratiques nouvelles qui fait le fond de tout notre texte; il se peut rendre : « en revanche, en échange des plaisirs abandonnés ». A coup sûr, il faut échapper à ce composé hybride, *bhûyorati*, « extrême plaisir », où se réfugiait Burnouf. Il n'y a, au contraire, rien à ajouter à ses observations, tout à fait définitives, touchant la locution *bhâge añe* = pâli *aparabhâge*, « dans la période qui a suivi [ma conversion] ».

*Dhauli.* — *a.* Lis. °*vihâlayâtam̃ nâma nikhamisu* [*eta maga*]*viya*°. Il n'y a aucune difficulté, et il serait superflu de s'arrêter maintenant à certaines incertitudes de mes prédécesseurs auxquelles le bénéfice d'un nouveau fac-similé coupe court. *Pavam̃* se doit nécessairement lire *huvam̃*. Les deux syllabes suivantes sont autrement embarrassantes. M. Kern restitue *tânam̃*, le génitif pluriel (D. IV, 17, al.). On pourrait songer à d'autres analyses. Nous avons cru reconnaître, déjà dans ces textes, la particule *nam̃*, si familière au mâgadhî des Jainas (K. 1^er^ éd.). On pourrait fort bien lire *te* ou *ta nam̃*, que l'on considérerait

comme un équivalent de la formule si fréquente au commencement des phrases des écrits jainas *tae naṁ* pour *tato nanu*, et dont j'ai d'autre part retrouvé dans le sanscrit buddhique des traces encore sensibles. Il faudrait dès lors reporter la ponctuation après *hevaṁ*. Je laisse à de plus habiles le soin de décider entre l'une et l'autre conjecture, et m'en tiens provisoirement à celle que recommande l'autorité de M. Kern. — *b.* Lis. *Piyadasi*, *dasava°*. — *c.* Lis. *tena tâ°*. *Te sa* = *tad tad*, la différenciation secondaire introduite entre les deux équivalents d'un terme unique a permis de les accoler ainsi dans ces deux fonctions différentes, de sujet pour l'un et d'attribut pour l'autre. Littéralement : «ceci est ceci», en d'autres termes : «voici ce que c'est» que ces *promenades de la religion*. Lis. *hilaṁnapati°*. — *d.* J'ai marqué plus haut que le nouveau fac-similé supprimait la lecture *tadâpeyâla* adoptée par M. Kern, et sujette, en elle-même, à tant de difficultés. Il donne *tâdâpayâ* qu'il faut lire *tadopayâ* (𑀢𑀸𑀤𑀸 pour 𑀢𑀤𑁄), c'est-à-dire, en somme, exactement la leçon de G. Il n'y a donc dans la lacune qui suit rien d'autre à compléter que l'*e* initial de *esâ*, comme l'avait bien senti Wilson. Le fac-similé d'où Prinsep avait tiré la lecture *°payâlâ* est beaucoup trop indistinct dans ce passage, où le roc a souffert, pour qu'on en puisse tirer l'ombre d'une objection contre une restitution si plausible. Je ne crois pas non plus que l'incohérence des genres entre *°opayâ* et *abhilâme*, ou, si l'on aime mieux, la nécessité, si fréquente ici, de

corriger °*opayâ* en °*opaye*, nous puisse arrêter davantage. *Abhilâme*, qui correspond à *rati* de Girnar, a l'avantage de faire ressortir dans les mots, par son opposition à *abhilâmâni* du commencement de l'édit, l'antithèse qui est dans la pensée du roi. Rien n'est modifié au sens général, non plus que par la suppression, sans équivalent, de l'adverbial *bhûyo*.

*Jaugada.* — Ce texte, à son ordinaire, se rapproche étroitement de celui de Dhauli. On corrigera aisément, sans que j'y insiste, les quelques fautes matérielles, comme [*dha*]*m̃mapâlip*[*uchâ*] pour °*palipu*°, qui lui sont particulières.

*Khâlsi.* — *a.* Je ne doute guère que les caractères *dhiya* du fac-similé ne doivent être lus *vihâ;* 𑀯𑀺𑀳𑀸 pour 𑀥𑀺𑀬 n'est pas une correction bien forcée, surtout en un passage où le roc est détérioré, comme le prouve la lacune qui suit. Il faudrait donc lire *devânam̃piye vihâ*[*rayâtam̃*] *nikhamisu.* Mais ce pluriel avec le sujet *devânam̃piye*, condamné du reste par le concert des autres textes, demeure sans explication. Il est très peu croyable, même en admettant cette anomalie du verbe au pluriel avec un sujet singulier, que le roi ait réellement opposé ici sa conduite, à lui, dans le passé, à ses habitudes présentes. Si l'opposition ne portait pas sur les sujets eux-mêmes, *râjâne* — *devânam̃piye*, la phrase antithétique qui va suivre ne commencerait pas simplement par *devânam̃piye*, etc. J'en conclus, en somme, que, dans le présent passage,

*devânampiye* cache une faute matérielle. Je n'ai pas la prétention de l'expliquer avec certitude; je ne puis cependant m'empêcher de remarquer que la version de K. porte (sauf une légère interversion que je justifierai tout à l'heure) *java rajaya;* si l'on se souvient que les caractères 7ʏ et 7Y sont à peu près identiques, que l'expression a juste un nombre de caractères égal à *devânampiya*, que d'ailleurs elle finit par la même lettre, *ya*, on sera peut-être disposé, avec moi, à imaginer que le graveur de Kh. a dû avoir comme modèle sous les yeux un texte écrit dans l'alphabet du nord-ouest et dont il transposait légèrement le dialecte, en le gravant. La fréquente répétition du nom de *devânampiya* l'aurait pu amener, trompé par les deux premiers caractères, à l'introduire ici par négligence, aux lieu et place de *âva lâjâne* (cf. in K. n. *a*). Je ne proposerais pas ici cette conjecture, assurément très hypothétique, si je ne croyais démêler quelques autres indices encore, à l'appui du fait qu'elle suppose. — *b*. C'est sûrement *aṁnâni* qu'il faut lire, ⊥ au lieu de ⫫. *Haṁsaṁ* est pour *haṁsu*, comme à K. nous trouvons *nikhamishaṁ*, pour *nikhamishu*, dans la phrase précédente. — *c*. *Saṁtu*, nominatif pour *saṁto;* K. a la même forme, une preuve de plus de l'étroite affinité qui lie les deux textes. La forme en *tha*, *ṭtha* pour la troisième personne de l'imparfait, est bien connue du pâli (Kuhn, *Beitr. zur Pâli Gr.*, p. 110); j'y reviendrai ailleurs à propos du sanscrit buddhique. Si le *ṭh* cérébral est bien exact, il conserverait, plus nette, la trace de la

forme primitive *ṭha* pour *ṭṭha*, pour [*i*]*shṭa*. — *d.* Il faut certainement corriger *tatopayâ* qui correspond rigoureusement à *tatopayaṁ* de K. La locution se peut bien analyser en *tata* + *opayâ* ou *tatra* + *o°* (cf. n. *f*, in G.). Il est possible aussi que la différence avec la leçon de G. et de Dh. ne soit qu'apparente, le 𐨟 et le 𐨡 se ressemblant extrêmement dans l'alphabet du nord-ouest; il est aisément admissible que la lecture authentique soit *tadopayâ*, *tadopayaṁ*; dans ce cas, nous trouverions ici un nouvel indice en faveur de la conjecture présentée dans la n. *a*. Lis. *bhuye* (que porte mon fac-similé) *lati*.

*Kapur di Giri.* — *a. Java* = *yâvat* est employé ici exactement comme nous avons vu *jamâ*, autre équivalent prâcrit du même mot, dans le 1er édit de Girnar, l. 7, où il suffit de renvoyer le lecteur. Quant à *jaraya*, il s'explique sans incertitude comme = *rajaya*, c'est-à-dire *râjâno*, par une interversion accidentelle des deux premières lettres; *name* pour *nama*. — *b. Gamagaye* ne s'entend point, et ne peut être correct. On peut penser, comme fait M. Kern, à ajouter *ma*, et il est certain que la syllabe aurait pu aisément être omise à cause de la répétition *magamagaye*. Cependant, l'expression impliquerait une tautologie parfaitement oiseuse; l'appui le plus sérieux de cette conjecture disparaît par l'explication exacte de *ela* que portent les autres versions. Enfin, la phrase perd, non moins que la concordance généralement assez fidèle entre les différents textes, à

l'absence de *eta* ou d'un équivalent. Dans ces conditions, je garde fort peu d'hésitation à proposer la correction, très facile, de *ga* en *ta* ou *te*, 𑀢 ou 𑀢𑁂 pour 𑀕; on se souvient que dans le IVe édit, l. 8, nous avons dû corriger, en sens inverse, *ti* en *gi*. Nous retrouvons dès lors, en rattachant étroitement la syllabe à ce qui précède, dans *nikhamishaṁta* pour *nikhamishâta: nikhamishu* + *atra*. Ou tout au moins, si l'on tient ce sandhi en suspicion, et que l'on préfère séparer complètement les deux phrases, nous aurions *te* pour *taṁ* = *tad*, comme nous le trouvons à Dh. et à J. dans la quatrième phrase où justement il correspond aussi à *eta*, *atra* des autres copies. *Añani* pour *añane* va de soi. On ne peut guère hésiter davantage à lire *abhiramana* (c'est-à-dire *abhiramani*) pour *arasamana*, 𑀪𑀺𑀭 pour 𑀭𑀲; l'usure de quelques traits accessoires explique l'apparence du premier caractère; quant à la correction du second, le IIe édit, l. 4, nous a fourni un exemple indiscutable de l'erreur inverse, *sa* pour *ta*; *ta* et *ra* ne se distinguent la plupart du temps par aucune différence précise dans l'écriture de notre inscription. — *c. Saṁtu*, comme à Kh.; *nikami*, sans aspiration, pour *nikhami*, comme plus bas °*anuçati* pour *anuçathi*; *subodhi* pour *saṁbodhi*, c'est-à-dire *sambodhiṁ*. — *d. Dha* est assurément fautif; l'examen de la pierre pourrait seul décider laquelle de ces deux restitutions, *sa* ou *ta*, est la plus vraisemblable; pour le sens c'est tout un. *Ya iyaṁ* = *yad idaṁ*, comme souvent. Lis. *çramaṇâbramaṇâdarçane*, avec l'allongement anormal de l'*a* du thème en

composition. — *e.* Lis. *vaḍhana*, Ṭ pour ⅂, c'est-à-dire *vṛiddhânâm̃* (cf. Dh. et J.). On pourrait, pour obtenir un minimum de correction, lire *°pi janasa°*, *pi* se joindrait au *ca* qui précède, et *janasajanasa* s'interpréterait aisément dans un sens distributif. Néanmoins, *api* ne paraît pas dans les autres versions, rien ne l'appelle particulièrement au milieu de cette énumération, et les inadvertances ou les inexactitudes sont assez nombreuses dans ce texte pour nous permettre d'oser un peu; on peut donc admettre, je pense, que le graveur s'est encore une fois mépris dans les assonances de ces deux mots assez semblables, et que son modèle portait réellement, comme nos autres copies, *janapadasa janasa*. Il est clair que, dans *°paripruṭha*, la dernière lettre doit être lue 𑀙 et non 𑀣, *cha* et non *tha* (?); c'est le même mot *°paripuchâ* que dans les versions parallèles, mais sous une orthographe qui rappelle, par un détour curieux et bien digne de remarque, l'*r* étymologique du mot *paripṛicchâ*. — *f.* Sur *tatopayam̃*, cf. in Kh. n. *d.* Il n'y a pas à insister sur les corrections qui ne concernent que la notation vocalique : *eta* pour *ete*, *bhuye* pour *bhaye*, *bhage* pour *bhago*. *Rañi* et *añi* ne sont pas des fautes, mais des orthographes équivalentes, pour *rañe* et *añe*.

La traduction suivante s'éloigne moins que pour aucun autre des édits passés en revue jusqu'ici de celle de mes devanciers :

« Dans le passé, les rois sortaient pour (Dh. K. :

pour ce qu'on appelle) des courses d'agrément. La chasse et autres [amusements] de ce genre faisaient ici-bas leurs plaisirs. Moi [qui parle], le roi Piyadasi, cher aux Devas, dans la treizième année de mon sacre, je suis parvenu à la [vraie] intelligence. Aussi voici [quelles sont ici-bas mes courses qui sont] des courses de religion; c'est à savoir : la visite et l'aumône aux brâhmanes et aux çramaṇas, la visite aux vieillards (*manque à* Dh. et J.), la distribution d'argent, la visite au peuple de l'empire, son instruction religieuse, les consultations sur les choses de la religion. C'est ainsi que, en échange [des plaisirs passés], le roi Piyadasi, cher aux Devas, jouit depuis lors du plaisir que procurent ces actions [vertueuses]. »

---

### NEUVIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 257 et suiv.; Wilson, p. 203 et suiv.; Lassen, p. 263, n. 1; Burnouf, p. 665, 722, 735; Kern, p. 82 et suiv.

#### GIRNAR.

(1) [Brahmi script]

[Brahmi script] (2) [Brahmi script]

[Brahmi script] (3) [Brahmi script]

[Brahmi script]

[illegible] (4) [illegible]

[illegible]

[illegible] (5) [illegible]

[illegible]

[illegible] (6) [illegible]

[illegible] (7) [illegible]

[illegible]

[illegible] (8) [illegible]

[illegible] (9) [illegible]

[illegible]

(1) Devânaṁpriyo[1] priyadasi râjà eva[•] âha [.] asti jano ucâvacaṁ maṁgalaṁ karote[2] âbâdhesu vâ (2) âvâhavivâhesu[3] vâ putralâbhesu[4] vâ pravâsaṁmhi vâ[5] [.] etamhî ca añamhi ca jano ucâvacaṁ maṁgalaṁ karote [.] (3) eta tu mahâ-ḍâyo[•] bahukaṁ ca bahuvidhaṁ ca chuḍaṁ[6] ca nirathaṁ ca

[1] Fac-similé C. °ṁpiyo°.
[2] Fac-similé C. °roge â°.
[3] Fac-similé C. °avâhavîvâ°.
[4] Fac-similé C. °puta°.
[5] Fac-similé C. °hiḍâ°.
[6] Fac-similé C. °chadaṁ°.

maṁgaleṁ[1] karote[e] [.] ta katavyam eva tu maṁgalaṁ[d] [.] apaphalaṁ tu kho (4) etarisaṁ maṁgalaṁ ayaṁ tu mahaphale[2] maṁgale ya dhaṁmamaṁgale [.] tata[3] dâsabhatakamhi samyapratipatî[e] gujûnaṁ apaciti[4] sâdhu (5) pâṇesu sayamo[5] sâdhu bamhaṇasamaṇânaṁ sâdhu dânaṁ [.] etâ[f] ca[6] añe ca etârisaṁ dhaṁmamaṁgalaṁ nâma [.] ta vatavyaṁ[7] pitâ va (6) putrena[8] vâ bhâtâ vâ svâmikena[9] vâ idaṁ sâdhu idaṁ katavya maṁgalaṁ âva tasa athasa nisṭânâya[g] [.] asti ca pi[h] vutaṁ (7) sâdhu dana iti na tu etârisaṁ asti dânaṁ va[10] anagaho[11] va yârisaṁ dhaṁmadânaṁ va dhamanugaho va [.] ta tu kho mitrena[12] va suhadayena (8) ñatikena va sahâyana va ovâditavyaṁ[13] tamhi tamhi pakaraṇe[14] idaṁ kacaṁ idaṁ sâdha iti[i] [.] imini saka (9) svagaṁ ârâdhetu iti kica[15] iminâ katavyataraṁ yathâ[j] svagâradhî [.]

[1] Fac similé C. °galaṁ ka°.

[2] Fac-similé C. °mahâpha°.

[3] Fac-similé C. °tateta dâ°; le fac-similé B. paraît en effet révéler ici des surcharges qui expliquent cette lecture sans, je pense, la justifier.

[4] Fac-similé C. °myapriti °gurûnaṁ apacitâ sâ°.

[5] Fac-similé C. °yame sâ°.

[6] Fac-similé C. °eta ca°.

[7] Fac-similé C. °tavya pi°.

[8] Fac-similé C. °putena°.

[9] Fac-similé C. °svami°.

[10] Fac-similé C. °na va°.

[11] Fac-similé C. °anagapo va°.

[12] Fac-similé C. °mitena°.

[13] Fac-similé C. °vâdâta°.

[14] Fac-similé C. °praka°.

[15] Fac-similé C. °kâca°.

DHAULI.

(6) Devànaṁpiye piyadasi
làjà hevaṁ âhâ [.] athi ja-
no ucâvacaṁ maṁgalaṁ ka-
loti abâdhesu ———— vî
———— jupâdâye pavâsa-
si[a] [.] (7) etâye aṁnâye ca
hedisâye jine bahukaṁ maṁ-
galaṁ ka . . . . . ithîbidhaṁ
ca . puti . . .
. ca nilathiyaṁ ca maṁ-
galaṁ kaloti[b] [.] (8) se ka-
ṭiviye le . no maṁgale[c] [.]
apapale ca kho esa hedi-
saṁ maṁga ———— ma-
hâphale[d] e dhaṁmamaṁ-
gale [.] tatesa dâsabhaṭa-
kasi[e] saṁmâpaṭipat. (9) gu-
lunaṁ apaci ————
———— samanabâbhanâna-
ṁ dâne [.] esa aṁne ca
———— dhamaṁgala nâ-
ma[f] [.] tâ vataviye pitina
pi putena pi bhâtinâ pi
(10) suvâmike ————
————
laṁ ava tasa aṭhasa nipha-
tiya[g] [.] athi pa vutaṁ
vate dâne sathi ti hedisaṁ[h]
———— anu-
gahe va (11) adiva dhaṁma-

JAUGADA.

(14) devânaṁpiye piyadasî
làj ————
————
————
———— pajupadâye pavâsa-
si [.] etâye aṁnâye ca (15)
hedisâye jane bahukaṁ ————
————
————
———— m.
galaṁ kaleti [.] se ka-
ṭaviye ceva kho maṁgale [.]
(16) apaphale ca kho esa hada
————
————
————bhaṭa-
kasi saṁmyâpaṭipati gu-
lûnaṁ apaciti pânesu sa-
yame (17) samanabaṁbhanâ-
————
————
————tinâ
pi putena pi bhâtinâ pi
suvàmikena pi iya sâdhu
iyaṁ kaṭaviye (18) ————
————
————
————
————se dâne anu-
gahe vâ âdive dhaṁma-

| | |
|---|---|
| dàne dhaṁmanuga ——— | dâne dhaṁmânugahe ca [.] |
| ——————— | se cu kho mitena (19)——— |
| tikena sapâyena ti[i] viyovaditâ | ——————— |
| ———————tasi pa | ——————— |
| kalanasi i ——— | ——————— |
| ——— (12) ———imena | ——— yaṁ sâdhu [.] imena |
| ka âlâdhayitave——— | sakiye svage âlâdhayitave |
| ——————— | kiṁ hi imena kaṭaviyatalâ |
| tasa âlâbhi [.] | (20) ——————— |

| KHÂLSI. | KAPUR DI GIRI. |
|---|---|
| (24) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ âhâ [.] jano avacaṁ[a] maṁgalaṁ ka . . âbâdhesi avâhavivâhesi pajupadâye pavâsasi [.] etâye aṁnaye câ edisâye jâṇe[b] bahu maṁgalaṁ kaloti [.] heta vu âbakejanibhu[c] bahu câ bahuvidhaṁ câ khudâ vi nilathiyaṁ vâ maṁgala kaloti [.] (25) se kaṭavi[d] ceva khâ maṁgale [.] âpaphale cu kho . sâ iyaṁ cu kho mahâphaleṁ[e] . ye dhaṁmamaṁgale . . . . dâsabha- | (18) Devanaṁpriyo priyadaṁçi[a] raya eva ahati [.] jani[1] ucavaca magalaṁ karoti abadhasa vaavivaha pajapatune pavasa[b] [.] ataya añaye va hadeçi . . . dana tu[2] maṁgalaṁ karoti[c] [.] atu tu[3] thriyaka[d] bahu cu bahuvidhaṁ cu[4] putika cu nirathiyaṁ ca[5] magala karoti [.] so kaṭavo a[e] magala[6] [.] apaphalaṁ tu kho ete hi matakho mahaphalaṁ ye ma maṁgala (19) ṭi[f] [.] asa ima dasabha- |

[1] Fac-similé W. °jano u°.
[2] Fac-similé W. °na bu ma°.
[3] Fac-similé W. °ata tu°.
[4] Fac-similé W. °vidhucu°.
[5] Fac-similé W. °cu ma°.
[6] Fac-similé W. °maṁga°.

ṭakasi samapaṭipati gulu-
naṁ apâciti pâ . . sâ-
yaṁme[f] sâmanabaṁbhanâ-
naṁ dâne [.] ese ane câ he-
ḍisa taṁ dhaṁmamaṁgale
nâmâ [.] he[g] vataviye
pitinâ pi putena pi bhâtinâ
pi suvâmikena pi mâtasaṁtha-
tenâ ava paṭivesiyenâ pî
(26) iyaṁ sâdhu iyaṁ kaṭaviye
maṁgale âva tasâṁ athasâ
niḍhatiyâ[h] [.] iyaṁ[i] .
kusi——vaca——la—maṁgale
saṁsayiḳe [.] se sayâ va taṁ
aṭhaṁ nivaṭeyâ siyâ pane no
hidalokike ca vase[j] [.] iyaṁ
janâ dhaṁmamaṁgale akâ-
liḳo[k] [.] haṁce pi taṁ aṭhaṁ
no niṭeti hida aṭhaṁ palata
anaṁtaṁ punâ pavasati paṁ-
ce sukâ taṁ aṭhaṁ nivateti
hida tatâ ubbiyetaṁ (27) adhe

ṭakasu samapaṭipati ba gara-
naṁ[1] apamiti pasadha su-
yama[2] çramaṇabramaṇa-
na dana[g] [.] eta[3] aña ca
dharma sa[h] . . . . .
. . . . . . . savo
pitana sava putena sa bhatu
. . . . . kena pi[4] matasaṁtha-
tena ava prativatiyena
ima saha etha . . sa kaṭatha
maṁgalaṁ yutasa[5] ava jaca-
vaṭiya nivaṭanika[6][i] [.] (20) ima
ku saye heṭarake[j] magalaṁ[7]
saçayoki[8] [.] taṁ siya vo taṁ-
tha nivakayati saya pane ni[9]
ihalobha[k] ca avadharma
anata ——————————
——ya dharma anataṁ athaṁ
na nivaṭi itu . . haa para-
taṁnata pañaṁ prasava .
hara prakhataṁtha[10] nivaṭati
tato abhaasa[11] eḍha[12]

[1] Fac-similé W. °rana a°.
[2] Fac-similé W. °saya°.
[3] Fac-similé C. °ṇana sa e°.
[4] Fac-similé W. °kana°.
[5] Fac-similé W. °yutusa°.
[6] Fac-similé C. °nipa i°.
[7] Fac-similé W. °maṁga°.
[8] Fac-similé W. °yoke taṁ°.
[9] Fac-similé W. °panâ ne i°.
[10] Fac-similé W. °ra pakha°.
[11] Fac-similé W. °abhea°.
[12] Fac-similé W. °edhaṁ bho°.

hoti[l] [.] hida se aṭhe helatâ câ ânaṁta panâ pasâvati tena dhaṁmapaga[m] [.]

bhoti[l] [.] ito ca si[1] athi pabhatra dhatra paña pasaka? tiṇa[2] tramaṁgale[m] [.]

*Girnar.* — *a.* Lis. *evaṁ â°.* — *b. Asti,* explétif, au commencement de la phrase, comme si souvent dans le style familier, par exemple au début des contes, dans le *Pañcatantra* et ailleurs. *Karote* n'est qu'une autre orthographe pour *karoti. Maṁgalaṁ* embrasse deux nuances de signification dont on a tour à tour exagéré l'importance particulière, et qu'il n'est pas aisé de mettre suffisamment en relief dans une traduction concise : l'idée de fête, de réjouissance (cf. l'usage pâli), et l'idée de pratiques religieuses qui doivent porter bonheur à qui les accomplit. Le pâli nous permet de spécifier le sens de *âvâha* et de *vivâha :* le premier s'applique au mariage d'un fils qui va prendre (*â-*) sa fiancée, le second au mariage d'une fille que le fiancé emmène (*vi-*) hors de la maison paternelle. Cf. *âvâhanaṁ* et *vivâhanaṁ* ap. Childers. Lis. *pravâsamhi.* — *c.* Le seul terme obscur est *mahâḍâyo.* Burnouf voulait lire *mahiḍiyo* et l'expliquer comme équivalant à *mahiddhika* = scrt. *mahard-dhika ;* mais, outre que les deux *â* paraissent très nets, la cérébrale constituerait une irrégularité que compliquerait encore l'absence d'aspiration. M. Kern a renoncé à corriger ou à expliquer le mot ; il suppose qu'il doit signifier quelque chose comme : « grande

[1] Fac-similé W. °ca se a°.
[2] Fac-similé W. °ka? niṇa°.

sottise ». Il est ici influencé par son interprétation, erronée, suivant moi, de *thriyaka*, à K. Il règne justement en ce détail une grande divergence entre nos versions parallèles, et le rapprochement ne jette sur la locution de G. aucune lumière. Je ne vois rien à tirer de *mahâḍâyo;* je suis donc amené à supposer une erreur, sinon de lecture (à en juger par le facsimilé B., les lettres sont ici visibles avec une particulière netteté), au moins de gravure, et je lis *mahâkâyo*; la ressemblance entre 𑀟𑀸 et 𑀓𑀸 est assez grande pour expliquer une méprise du lapicide. *Mahâkâyo, mahâjanakâyo,* sont des expressions familières à la langue buddhique pour désigner le grand nombre, la masse du peuple; il est naturel que le roi insiste sur la généralité de ces pratiques, et qu'il y trouve une raison de les souffrir, tout en en proclamant la vanité. Burnouf s'est étendu sur le sens de *chada=kshudra,* qui est ici à peu près synonyme de *nirartha*, et condamne ces cérémonies comme dépourvues d'importance, de valeur. *Maṁgaleṁ* pour *°laṁ* ou *°le;* on a rencontré déjà pareille confusion. — *d.* Rien dans la phrase n'appelle la particule adversative *tu.* Elle commence au contraire par *tad,* qui marque la conséquence, la déduction; j'en conclus que *tu* doit être considéré, dans le cas présent, comme = *taṁ; tad maṁgalaṁ*: ces cérémonies. Dans les mots suivants, les deux *tu* s'expliquent naturellement : *quoique* il en tolère l'accomplissement, le roi déclare que ces pratiques sont de peu de fruit; les pratiques de la religion, *au contraire*, en produisent

de très grands. — *c*. C'est certainement *taleta* qu'il faut lire, c'est-à-dire *tatra etad*. Il va sans dire qu'on corrigera *gurûnaṁ*. M. Kern, dans toute la phrase, prend *sâdhu* comme épithète des substantifs, et non comme attribut; c'est certainement un tort, ainsi que le montrent et la répétition persistante du même mot, *sâdhu*, et surtout la façon dont est employée cette formule, soit ici, un peu plus bas, soit, plus nettement encore, aux IIIe et XIe édits. La comparaison du IVe édit, l. 6-7 à G., rend la preuve plus significative encore. L'emploi de *sayamo* dans cette locution ne peut laisser aucune hésitation sur sa valeur = scrt. *saṁyama*. Cf. VIIe éd. n. *b* in G. — *f*. *Etâ* = *etaṁ*. — *g*. On retrouvera, au XIe édit, les formes d'instrumental *pitâ*, *bhrâtâ*, remarquables par leur fidélité à la tradition sanscrite; au lieu de l'instrumental tiré d'un thème modifié, ce qui est le procédé habituel et normal du prâcrit, ces formes ne peuvent rien représenter que la transcription populaire des formes classiques, *pitrâ*, *bhrâtrâ*. Le démonstratif n'a guère ici que la valeur de notre article : « le but [que l'on a en vue] ». Malgré l'absence d'*iti*, je crois que nous devons mettre les mots *idaṁ sâdhu idaṁ*, etc., dans la bouche du père, etc. Le mouvement général de la phrase ne s'explique bien que de cette façon. L'analogie est frappante, d'autre part, entre ce passage et celui qui, un peu plus bas, commence par *ta tu kho mitrena va.....*, où, cette fois, nous voyons *iti* exprimé après *idaṁ kacaṁ idaṁ sâdhu*. Si les trois participes du futur passif étaient simplement coordon-

nés, on ne trouverait pas, maintenue avec tant de rigueur, non seulement ici, mais dans le passage parallèle du xi° édit, la distinction entre les pronoms: *eta* opposé dans un cas à *idaṁ* des deux autres qui se trouvent ainsi étroitement rapprochés à l'exclusion du premier. La comparaison du xi° édit me semble surtout probante et décisive. — *h*. Bien que MM. Burgess et Cunningham, sous l'influence des errements antérieurs, lisent *pâ vutaṁ*, les deux fac-similés ne me paraissent laisser aucun doute sur la lecture *pi;* elle doit remplacer définitivement les conjectures par lesquelles on avait essayé de suppléer à l'inexactitude de l'ancien déchiffrement. Je ne saurais davantage approuver la traduction donnée par M. Kern des mots *dhaṁmadâna, dhaṁmânugaho;* ils ne signifient pas « la charité, la bienveillance *par* vraie piété », qui est exercée par piété, mais « l'aumône, la charité de la religion », c'est-à-dire, comme la situation elle-même suffirait à le démontrer, la charité que l'on exerce en donnant de bons conseils, des avis conformes à la religion. On peut au reste comparer *Dhammap.*, v. 354. Pour tout le passage, voy. le xi° édit avec les nn. in G. — *i*. Lis. *ñâtikena, sahâyena, sâdhu.* — *j*. Cette phrase est, de tout l'édit, celle qui avait le plus besoin de lumières nouvelles et qui en a aussi le plus reçu des dernières publications. Je n'insisterai pas sur l'essai de correction de M. Kern; il est condamné par une inspection exacte du fac-similé B., et plus positivement encore par la comparaison du texte de Jaugada. Nous y li-

sons *imena sakiye;* il faut donc ici corriger *iminâ* et entendre *sakkaṁ*= *çakyaṁ*, ce qui implique la lecture *ârâdhetuṁ*. *Kica*, et non *kâca*, est l'orthographe véritable du mot qui suit *iti*, et, si l'on songe à l'usage si fréquent, en particulier dans la langue buddhique, de la locution *iti kṛitvâ*, dans le sens : « pensant ainsi, faisant cette réflexion » (cf. aussi l'emploi du participe *kaṭa* dans l'éd. circulaire de Delhi), on ne doutera pas que tel ne soit ici le sens de *iti kica*=*iti kṛitya*, par une extension de l'emploi du suffixe *ya* de l'absolutif qui est courante en prâcrit. Enfin c'est *katavyataraṁ* qu'il faut lire, c'est-à-dire un comparatif régulier de l'adjectif verbal *katavya;* je ne vois pas que nous ayons aucun motif d'y chercher la formation adverbiale en *taraṁ* usitée en sanscrit après le verbe fini. Sous le bénéfice de ces corrections et de ces explications, la phrase se traduit sans incertitude : « Il faut que, réfléchissant que cette [conduite] donne le moyen de mériter le ciel, il la pratique avec persévérance comme méritant le ciel. » *Svagâradhî* pour °*râdhi*. La forme ordinaire est *ârâdho*, même dans nos textes, mais rien n'empêche d'admettre une formation parallèle *ârâdhî;* nous la retrouverons dans la suite; Dh. semble aussi avoir un substantif féminin. Cf. la note *in loc.*

*Dhauli.* — *a.* Corr. *âbâdhesu* [*âvâha*]*vi*[*vâhesu pa*]-*ju*°. La forme *upâdâya* se laisse expliquer à la rigueur, parallèlement à *upâdâna*, comme *dâya* à côté de *dâna;* je suis néanmoins porté à admettre, étant donnés

les cas fréquents de confusion certaine entre ⊥ et ⅃, qu'il convient, dans les deux textes, de corriger °*upâdâne;* la lecture de K. repose certainement sur la forme *pajupadane*, et, à Kh., *pajupadâye* doit, d'après ma copie, être corrigé en *pajupadâne*. Quant au sens, il équivaut strictement à celui de *patra* (plus exact serait *pajâ*)*lâbha*, à G. — *6*. On remarquera l'emploi du féminin dans la locution *etâye*, etc., ici comme à J., à K. et à Kh. Rien ne saurait mieux caractériser l'oblitération évidente de la distinction des genres dans le sentiment populaire. *Jine* pour *jane*. Compl. °*ka*[*loti* [.] *etaṁ tu*] *i*°. Le texte de K. paraît prouver qu'il ne manque rien entre °*dhaṁ* et *ca*, et que, entre °*ti* et *ca*, la syllabe *kaṁ* est seule tombée. Dans cette phrase, le texte de Dh. se rapproche beaucoup, d'une façon générale, de celui de K., notamment dans un mot qui ne laisse pas que de présenter quelque difficulté : à *itthîbidhaṁ ca*, K. oppose *thriyaka*. M. Kern considérait *thriyakaṁ* (qu'il lit *striyaka*) comme signifiant « les femmes » ou « une femme », dans une intention péjorative, pour désigner « un homme faible et superstitieux ». Si le nouveau fac-similé de Dh. est exact, il faut nécessairement renoncer à cette explication ; la seule lecture qu'il autorise est : *ithîbidhaṁ ca patikaṁ ca*°, et *ithîbidhaṁ* ne se peut guère entendre que comme une autre orthographe pour *ithîvidhaṁ; thriyaka* se devrait dès lors expliquer comme un adjectif à peu près synonyme et employé au même titre, servant d'épithète à *maṁgalaṁ*, et non de sujet à *kaloti*. L'un

et l'autre n'admettent, d'après l'analogie des mots dans la composition desquels entre *vidhâ*, *purusha-vidha*, etc., qu'une interprétation : « semblable à la femme, qui se compare à la femme ». *Patika*, pour *pûtika*, « pourri, corrompu », est moins douteux encore. D'où résulte en somme cette traduction : « mais ces pratiques sont comme la femme (nombreuses et variées, ajoute K.), elles ne sont au fond que corruption et vanité ». On verra que Kh. emploie aussi une comparaison; mais elle est empruntée à un ordre d'idées tout différent. Le respect professé par le buddhisme pour la continence ne suffit pas à expliquer la brusquerie inusitée d'un pareil langage, surtout dans un texte comme celui-ci, qui, en somme, ne s'adresse pas à des moines, mais à la masse du peuple. Elle paraîtra bien plus naturelle si, avec moi, l'on y reconnaît une allusion aux récits, évidemment très répandus et parfaitement populaires, de la vie du Buddha. On se souvient de cette scène qui précède sa fuite hors de Kapilavastu; toutes les femmes du harem se sont endormies dans des poses disgracieuses ou indécentes; au jeune prince, toute cette multitude, si brillante et si parée (*bahu*, *bahuvidhaṁ*), n'apparaît plus que comme un cimetière (*pûtika*); ce spectacle le confirme dans le sentiment de la vanité (*nirathaṁ*) des plaisirs sensuels. L'explication qui se dégage pour *pûtika* me semble surtout frappante; on remarquera que cette épithète figure seulement dans les versions qui portent la comparaison avec les femmes. — *c*. Il est certain, par le

rapprochement de J., que *le.* se doit lire *ceva;* la ressemblance entre 𑀮𑁂 et 𑀘𑁂 est étroite. La syllabe suivante, 𑀓𑀼, se laisse bien entendre, « il faut que *nous* fassions.... ». Néanmoins, la correspondance est en général si exacte entre Dh. et J. qu'il faut sans doute la rétablir jusque dans le détail, par la correction très facile de 𑀓𑀼 en 𑀓𑁄, ou mieux peut-être, et à coup sûr encore plus aisément, en 𑀔𑁄, pour *kho.* Cf. ci-dessous n. *i.* — *d.* La lacune de quatre ou cinq lettres se peut combler sans hésitation sérieuse: *mam̃ga*[*lam̃ ayam̃ tu*] *ma°.* — *e.* Le *t* dental de *bhaṭaka* à G. montre, d'accord avec le contexte, que l'interprétation de Prinsep, maintenue par Burnouf, *bhaṭaka* = *bhṛitaka*, est bien fondée, et qu'il ne faut pas, malgré le *ṭ* cérébral, confondre ici *bhaṭaka* avec *bhaṭa* de la locution *bhaṭamaya* que nous avons rencontrée au v^e^ édit. La lacune est de sept caractères environ, exactement suffisante pour compléter *°apaci*[*ti pâṇesu sayame*] *sa°.* — *f.* La lacune est de quatre lettres: *hetâdisam̃. Dhamam̃go°*, pour *dham̃mamam̃galam̃;* la répétition des deux *ma* explique l'inadvertance du graveur. — *g.* La lacune comporte bien les quatorze caractères qu'il faut compléter d'après les autres textes. Lis. *niphatiye.* — *h.* Corr. *athi pi vu°.* Les mots suivants sont certainement altérés; la lacune de J. nous ôte le moyen de les restituer avec une confiance absolue, mais le sens est certain. D'après G., il faudrait lire *sâdhu dâne;* on peut penser également à *vaḍhe dâne*, pour *bâḍham̃*

*dânaṁ;* je n'ose pas me décider expressément entre les deux: 𑀤𑀼𑀘𑀤 ou 𑀤𑀁𑀢 pour 𑀤𑀁𑀢𑀺. *Iti* est omis, comme souvent; nous en verrons un exemple, un peu plus bas, à J. 𑀤𑀣𑀺𑀢𑀺 doit sûrement se lire 𑀦𑀣𑀺𑀢𑀼, *nathi tu; ti* pour *tu*, comme nous avons peut-être, au 1er édit, *âlabhiti* pour *âlabhitu*. La lacune n'est qu'en partie réelle; elle donne place pour cinq caractères, et nous n'en avons que deux, trois au plus, à insérer, *dâne* ou *dâne vâ*. Dans *adiva* et *âdive*, nous retrouvons à J. et à Dh. la même erreur, soit de gravure, soit de lecture; c'est *âdise* qu'il faut lire, c'est-à-dire *yâdṛiçaṁ*. — *i*. Je ne m'arrête pas aux lacunes que l'on comblera sans effort. Pour *sapâyena*, lis. *sahâyena*, 𑀧 pour 𑀳, comme souvent. 𑀢𑀺 est une faute pour 𑀲𑀺 qui en diffère assez peu. Si l'*â* long de *viyovaditâ* est bien exact, il suppose pour ce mot la forme *viyovaditâve* ou °*tâvaṁ* pour °*tavvâ* = °*tavya*. Les fragments mutilés de la fin décèlent une certaine divergence entre Dh. et J. Que faire de *ka* entre *imena* et *âlâdhayitave?* La première pensée serait de compléter [*sa*]*ka* (comme à G., pour *sakiya*), et d'admettre que *svage* était ici rejeté après le verbe. Mais à Kh., éd. XI, l. 30, nous rencontrons de même *kaṁ*, précisément devant *âlâdha*, sans que rien y corresponde dans les autres textes. Le mot ne s'y peut expliquer que comme = *ku* pour *khu* ou *kho*, *khalu* en sanscrit; j'admets ici la même explication, pour ne pas séparer deux passages si semblables. Et alors de deux choses l'une: ou *sake*, *sakiye* est tombé dans la lacune qui précède

*imena*, ou la conclusion était un peu différente de celle de J., en sorte que *âlâdhayitave* devrait être pris ici comme le participe futur passif (cf. *khamitave*, éd. dét., II, l. 5, etc.), et non comme l'infinitif qu'il exprime à J. λძ, qui suit la lacune, est certainement une erreur pour Λძ (de *svagasa*) qui en diffère très peu. *Âlâbhi* se pourrait à la rigueur expliquer pour *âlâbhe*, de *â-lâbha;* mais l'emploi de *â-râdh* est invariable dans cette locution. Cf. *saggâ me âraddhâ, Mahâvagga*, éd. Oldenberg, p. 223. Je ne doute pas qu'il ne faille lire *âlâdhi*, comme à G.; j'en doute d'autant moins que c'était ainsi que Prinsep interprétait son fac-similé (*âladhi*). La revision de la pierre donnera probablement raison à cette première transcription. La lacune impliquant environ quatorze caractères, on admettra sans peine la restitution *°âlâdhayitave* [*svage kiṁ hi imena katavtyatalâ sva*]*gasa âlâdhi.*

*Jaugada.* — Les fragments de ce texte n'appellent guère d'observations qui n'aient été faites à propos de Dh. Je signale, l. 16, *hada*, qu'il faut lire *hedi*[*se*], *saṁmyâ°* pour *samyâ°* ou *saṁmâ°*. La dernière phrase présente seule une particularité qui n'a pu être touchée. Nous y rencontrons pour la première fois la forme archaïque de l'infinitif en *°tave*, comme *âlâdhayitave*, D., IV, 10; *saṁpaṭipâdayitave*, Dh., éd. dét. II, 11, etc. *Iti* est omis, après ce mot. La locution *kiṁ hi*, en modifiant un peu le tour de la phrase, le supplée en somme exactement. Elle rappelle de

près l'emploi dans nos textes de *kiṁti* pour marquer le style direct. On traduirait littéralement : « Par cette conduite on peut mériter le ciel, eh bien donc! qu'il pratique, etc. » Il nous est impossible de décider si la construction était ici rigoureusement pareille à celle de G., — dans ce cas, *kaṭaviyatalâ* serait l'équivalent de *kaṭaviyatalaṁ*, — ou si le participe était en accord avec *svagâlâdhi*, ce que semblerait indiquer l'étendue de la lacune à Dh., où il n'y a guère de place pour *yathâ* ou son équivalent.

*Khâlsi.* — *a. Avacaṁ* n'est qu'une fausse lecture pour *ucâvacaṁ* qu'il faudrait restituer sans hésitation, mais que du reste ma photographie donne positivement. *Abâdhesi*, *vivâhesi*, pour *°dhasi*, *°hasi*, ou plutôt *°dhaṁsi*, *°haṁsi*. Cf. ci-dessus, éd. III, in Dh., n. *a.* — *b. Jâne* pour *jane* rappelle la faute de Dh., *jine.* — *c.* ϕ pour ⅄ : *hetaṁ tu.* En vertu de l'équivalence de *u* et *aṁ*, j'entends *âbakejanibhaṁ;* le dernier terme du composé est bien clair; les premiers le deviennent par la correction, bien légère, de ⊹ en ⸸ : *âbakoja-nibhaṁ* = *aṁbakojanibhaṁ*, c'est-à-dire *âmraka* + *ûrj* + *nibha*. *Ûrj*, aussi bien que *ojas*, prend en pâli la forme *ojâ*, *oja;* il en est de même dans le prâcrit buddhique du nord. Nous obtenons donc ce sens : « semblable au suc du fruit du manguier ». La comparaison s'explique par l'extrême abondance de ce fruit, qui est commun (*khuda*) et sans valeur (*nilathiya*). *Khudâ* = *khudaṁ*. *Vi* ne peut être exact; il faut lire ou *câ* ou *vâ;* il règne entre ces particules

une telle confusion qu'il n'est pas toujours facile de décider laquelle doit être préférée; en tout cas, il est peu vraisemblable que, dans une même énumération, on ait ainsi passé de l'une à l'autre; et le témoignage concordant des versions parallèles parle ici en faveur de la restitution uniforme de *câ*=*ca*. — *d. Kaṭavi*=*kaṭave*. Lis. *kho*. — *e*. Cf. in G., n. *c*. — *f. Sâyamme* pour *sâyame*=*saṁyama*. Cf. *anusâyânaṁ*, éd. III. — *g*. Lis. *hetaṁ vata*°; *ta*, à côté de *va*, a été omis. On lira aussi *mitasaṁthutenâ*, *pativesiyenâ*. — *h. Tasâṁ* pour *tasâ;* la longue est en quelque sorte exprimée deux fois, directement et par l'addition de la nasale. *Niḍhatiyâ* repose certainement sur une fausse interprétation du caractère 𑀨 lu 𑀠; c'est *niphatiyâ* qu'il faut lire, comme à Dh. — *i*. A partir d'ici, Kh. et K. s'éloignent des autres versions et ont un texte qui leur est particulier. Aucune tentative n'a été faite encore pour interpréter ce passage difficile. En ce qui touche Kh., l'obscurité est, pour la première phrase, fort aggravée par l'extrême incertitude de la lecture. Mon fac-similé s'accorde mal avec les données du général Cunningham; mais il ne me met point en état de les remplacer, non pas même de décider quelle est l'étendue exacte des lacunes. Il me semble déchiffrer à peu près : *imaṁ kasamatâ* —— *ca*(?)*la*—*maṁgale*°. La comparaison de K. permet, à mon avis, de restituer avec quelque confiance : *imaṁ ka siva* —— *maṁgale saṁsayike*, ce qui se traduit sans peine : « ces pratiques sont douteuses, » c'est-à-dire, comme l'explique la suite,

qu'elles ne produisent pas sûrement la fin qu'on s'en propose. *Siva*, ainsi que l'indique *saye* de K., s'entendrait comme = *siyâ* (cf. la désinence *evu* pour *eyu*). Il n'est plus besoin d'insister sur *ku* = *khu*, *khalu*. Mais pouvons-nous aller plus loin? *Calamaṁgale* se rendrait bien : « les pratiques sans force, sans solidité »; l'épithète s'accorde à merveille avec l'idée que marque expressément l'attribut *saṁsayike;* elle l'annonce et le prépare. J'hésiterais davantage, malgré la comparaison de K., à compléter *tâ*[*rise*]; il n'existe entre °*va* (pour *ma*) et *tâ* aucun blanc qui marque la séparation entre deux mots, et surtout le vide qui suit *tâ* semble impliquer la perte de plus de deux lettres. Encore une fois, il faut, pour le détail, attendre ici une nouvelle inspection du rocher, et nous contenter du sens général qui me paraît dès maintenant assuré. — *j. Sayâ-sayâ*, pour *siyâ-siyâ*, comme au XIV[e] édit *asti-asti*, marque simplement l'alternative, exactement *soit-soit. Nivaṭeyâ* répond au pâli *nibbateya*, *nibbatteti* signifiant « produire »; nous trouvons même des locutions comme *mama lâbhaṁ. . . . . nibbatteyaṁ*: « que je procure mon avantage » (*Dhammap.*, p. 143). Nous avons vu plusieurs fois déjà *sa atha* employé, sans plus de précision, pour marquer l'intérêt particulier qu'on a en vue à un moment donné. Nous traduirons donc: « Ces pratiques ou peuvent produire l'effet désiré, ou ne le produisent pas ». Dans les derniers mots, K. s'écarte malheureusement encore de notre version, et, par surcroît, n'est certainement pas tout

à fait correct. Néanmoins, notre texte, isolé, se laisse entendre; le mot *vase* prête seul à l'incertitude. Nous ne pouvons y chercher qu'un substantif, puisqu'il nous en faut un auquel se puisse rapporter l'adjectif *hidalokike*. Nous le trouvons en effet avec ce rôle dans l'édit de Bhabra, où nous lisons *aliyavasâni;* on l'y a rendu par « puissance, puissance surnaturelle », et ce sens est parfaitement fondé dans l'usage pâli. En le retenant ici, nous obtenons cette traduction : « Et leur puissance (la puissance de ces pratiques) est de ce monde; » ce sens s'accorde à merveille avec la suite qui relève, comme l'avantage essentiel de la pratique de la loi, les trésors de mérite qu'elle procure pour l'autre monde. On verra que K. nous amène en somme à une interprétation équivalente. — *k*. On peut prendre à la rigueur *janâ* comme un vocatif : ô hommes! Le roi s'adresserait ainsi aux lecteurs. Mais le cas serait tellement isolé que je préfère de beaucoup la correction *panâ* = *puna* que ma photographie me paraît mettre hors de conteste. Le sens de l'adjectif *akâlika* est malaisé à déterminer. On en trouve néanmoins un emploi très semblable dans un texte publié par d'Alwis[1] où l'épithète est appliquée au *dhaṁma : dhaṁmo saṁdiṭṭhiko akâliko ehipassiko.....* D'Alwis et, d'après lui, Childers, le traduisent : « qui produit des résultats immédiats, sans perte de temps ». Cette interprétation ne me paraît guère satisfaisante, étant donné le con-

[1] *Introd. to Kacchâyana*, p. 77 et 87.

texte; elle le serait encore moins ici. En attendant quelque passage décisif qui mette le sens du mot en pleine lumière, son emploi dans notre phrase me décide à préférer cette autre traduction: «qui n'est point lié au temps, qui n'est point passager et transitoire.» En effet, ce qui distingue la pratique de la religion des pratiques du rituel, suivant Piyadasi, c'est que la première produit infailliblement des fruits qui s'étendent à l'autre monde, tandis que les autres peuvent tout au plus avoir des effets limités au temps présent et à la circonstance particulière qui en a été l'occasion. — *l.* Le terme le plus difficile de cette phrase est *haṁce.* Je considère la forme comme certaine, bien que le fac-similé lise plus bas *paṁce;* 𐨱 et 𐨤 se ressemblent extrêmement; dans la confusion qui en résulte, il est nécessairement plus fréquent et plus facile de prendre le premier pour le second, que de commettre l'erreur inverse; dans le deuxième cas, du reste, K. lit positivement *ha* la première syllabe du mot. La traduction qui s'impose est «*si-si*». On serait dès lors tenté de considérer *haṁce* comme une forme inexacte ou, si l'on veut, irrégulière, pour *hace*=*sace, saced*, bien connu dans le pâli et le sanscrit buddhique. Le changement de *s* en *h*, au moins à l'intérieur des mots, est assez fréquent en prâcrit[1] pour autoriser le rapprochement. Mais la grande difficulté réside dans l'anusvâra que la répétition dans les deux cas interdit de rejeter. Je

[1] Cf. Lassen, *Instit. ling. Prâkrit.*, p. 194, 219, 454, etc.

m'arrête à une explication différente, et je vois dans *hamce* une autre orthographe du pâli *yam ce;* employée ordinairement pour signifier *que,* après un comparatif, cette locution est aussi usitée dans le sens de *si;* on en peut juger par l'exemple que Childers (p. 603[a]) emprunte à d'Alwis. *Hamce* pour *amce,* la forme dialectale que nous devons atttendre ici, ne peut nous arrêter un instant, à côté de *heta, hedisa, hida,* etc. *Niṭeti* pour *nivaṭeti,* la syllabe *va* a été omise par le graveur. *Hida aṭham* ne s'explique que comme apposition de *tam atham,* « ce résultat, qui est un résultat terrestre »; il était bon de préciser un peu la portée d'une expression d'autant plus vague que nous nous éloignons davantage du début de l'édit qui en déterminait la valeur; il était nécessaire de souligner l'antithèse, entre le résultat terrestre et les fruits ultérieurs, sur laquelle roule toute cette fin du texte. *Panâ* pour *pamnâ* = *pamñam. Pavasati* pour *pasavati,* par une interversion accidentelle, cf. la leçon de K. et la suite. Mon fac-similé ne laisse aucun doute sur la restitution *hamce puna tam°.* K. porte *prakhatam,* très distinctement à ce qu'il semble; ce serait donc *prakhâtam, prakhyâtam* qu'il faudrait entendre, et l'on obtiendrait ce sens très justifiable : « si elle produit ici-bas un résultat *apparent, matériel. . . .* ». Néanmoins, en présence du fait que je viens de signaler pour Kh., j'ai peine à douter qu'une revision attentive de la pierre n'aboutisse à la même rectification *puna tam. Tatâ* pour *tato. Ubhiyetam* est aussi légèrement incorrect, pour *ubhayetam,*

*ubhayetra*, *ubhayatra*; cf. le pâli *ettha* = *atra*. *Adhe* serait en sanscrit *ṛiddhaḥ*: « il est puissant, fécond de deux côtés ». On remarquera le radical *ṛidh* qui fait une exacte contre-partie à l'emploi du mot *vasa* dans une phrase précédente. Nous en avons rapproché l'expression *aliyavasâni* de Bhabra; ces *vasas* sont précisément les pouvoirs surnaturels qui, plus ordinairement, sont désignés par le mot *ṛiddhi*, *iddhi* en pâli. — *m.* Pour *helatâ*, il faut certainement lire *palatâ*=*paratra*. Lis. *anaṁtaṁ puṁnaṁ pasavati;* le vocalisme est, comme si souvent, très négligé. Mon fac-similé rétablit un parallélisme complet avec K. en fournissant la lecture °*hida câ se*°; il donne surtout une correction importante du dernier mot, qui est *dhaṁmamaṁgalenâ*. Appuyé sur cette analogie, on n'hésitera pas à compléter de même à K. C'était en effet la conjecture à laquelle m'avait amené d'abord la comparaison de la fin du XI^e^ édit. Dès lors *pasavati* s'applique, non plus directement à la pratique de la religion, mais à l'homme qui s'y conforme. Il y aurait changement de sujet, une irrégularité après tout assez vénielle. Peut-être même reste-t-il un moyen d'y échapper. En effet Kh. lit *pasâvati*, qui se peut à la rigueur expliquer pour *pasavvati*, comme une formation nouvelle du passif, *prasavyate* au lieu de *prasûyate*, de même que nous trouvons, au moins à K., *katava*, *katâva*= *kartavya*. *Anaṁtaṁ puñaṁ* serait un nominatif et représenterait le sujet : « un mérite infini est produit ». Les inconséquences de l'orthographe sont ici assez nombreuses pour défendre de

repousser à priori cette forme *pasâvati* au lieu de *pasaviyati* que l'on attendrait plutôt.

*Kapur di Giri.* — *a. Priyadaṁçi* pour *priyadarçi.* Sur les faits analogues en pâli, il suffit de renvoyer à Kuhn, *Beiträge zur Pâli Gr.*, p. 33-34. — *b. Jani* =*jane*, *jano.* Lis. *abadhasavahavivaha* (pour °*vahe* comme *pavasa* pour *pavase*), avec un sandhi par élision dont nous retrouvons plus bas des exemples plus caractéristiques, pour °*dhasa* (°*dhasi*) – *avaha*°. Il est évident que le signe qui paraît affecter la forme *tu*, ou, si l'on veut, *ta*, est réellement *da;* la confusion est, on le sait, fort aisée entre les deux caractères : c'est *pajapadane*, pour *pajupadane*, que nous avons ici. — *c.* Lisez *etaya*, 𐨩 pour 𐨬. *Va* aurait le sens de *ca*, ce qui est possible ; mais il est également très aisé de le corriger en *ca*, 𐨬 en 𐨕. Dans *hadeçi*, on croirait que toutes les voyelles ont été interverties, pour *hediça*[*ye*] ; mais il est possible aussi que *de* ne soit qu'une autre orthographe pour *di*, et que la forme soit dérivée d'un thème en *i*, *hediçiye*, en sorte que la première syllabe seule réclamerait une correction proprement dite. Dans la lacune, il semble qu'il ne se soit perdu que la dernière syllabe de ce mot. Les syllabes qui la suivent, *dana tu*, ne peuvent être correctes, et le concert de toutes les versions nous autorise à rétablir *jana ba*, le 𐨟 se complète aisément en 𐨦, d'autant mieux que la pierre a souffert ici ; le fac-similé W. a d'ailleurs *ba* pour le signe qui, dans le fac-similé C., se rapproche plutôt de *ta*

(ou *ta*, il n'importe). La seule difficulté réside dans la nécessité où nous sommes de compléter *ba*[*hu*]; il y a bien entre *ba* et *ma* un peu plus que l'écartement ordinaire, point assez pour admettre que l'*h* y ait jamais été gravé. Quoi qu'il en soit, les exemples de syllabes omises sont assez fréquents (nous allons en retrouver d'autres plus bas) pour nous permettre de passer par-dessus ce scrupule. — *d.* Lis. *eta*, *etaṁ*. Sur *thriyakaṁ*, « semblable aux femmes [du Buddha] », et *pûtikaṁ*, cf. in Dh., n. *b.* — *e.* Corr. [illegible] en [illegible], *a* en *ca*. — *f.* Lis. °*kho ete* (= *etaṁ*) *imaṁ ta kho*°. Ici les autres textes ne laissent aucun doute sur la nécessité de rétablir, quoique le fac-similé ne montre aucune trace de lacune (cf. n. *c*), °*ye* [*dhaṁ*]*mama*°. La suite est un peu moins certaine. Cependant, la lecture matérielle paraissant assez nette, je n'hésite guère à proposer de lire °*maṁgalaṁṭi*, ce que j'explique en comparant *aṭi* pour *asti* du 1er édit (l. 2), et tout à l'heure *taṁthaṁ* pour *taṁ athaṁ*, etc., comme = °*maṁgalaṁ asti*. La phrase recommencerait avec le mot suivant, *asa ima* = *syâd idaṁ*, qui rend bien le sens de *à savoir*, encore que par un tour légèrement différent de celui des autres textes. — *g.* °*bhaṭakasu* pour °*bhaṭakesu* ou, plus probablement, °*bhaṭakasi*, singulier collectif comme à Kh. et souvent ailleurs. *Ba*, qui suit *samapaṭipati*, doit se lire *va* (cf. ci-dessus la confusion en *ba* et *ta*, lequel est quelquefois impossible à distinguer de *va*). Quoique les autres textes ne fournissent point de parallèle à cette particule, l'emploi en est si fréquent et si libre

qu'il n'y a guère de difficulté à en admettre ici la présence. Peut-être faut-il reconnaître dans la suite un cas exactement semblable. Après *apamiti*, qu'il faut lire *apaciti* (𑀘𑀺 pour 𑀫𑀺), les deux fac-similés portent *pasadha suyama;* le second mot est = *saṁyamo;* quant au premier, il est impossible d'en tirer sans violence le *panesu* que font attendre les versions parallèles. Tout au plus pourrait-on lire *pasahi* pour *pasuhi*, *paçuhi;* mais outre l'*s* dental dont l'irrégularité ne saurait, à vrai dire, avoir un bien grand poids, et l'emploi de l'instrumental pour le locatif dont on a vu déjà plus d'un exemple, *paçu* n'est pas le mot consacré dans cette locution où figure soit *prâṇaṁ*, soit *bhûtaṁ*. Si l'on se souvient de G., où *sâdhu* est introduit à plusieurs reprises dans cette phrase, où, en particulier, nous lisons *apaciti sâdhu pânesu sayamo*, etc., on sera disposé à corriger ici *apaciti pi sadhu*. On pourra admettre ensuite, ou que *paṇesu* a été omis accidentellement, ou que le seul *saṁyama* a paru suffisant pour rendre l'idée exprimée ailleurs d'une façon moins concise. La lecture *dana* pour *sa* est un des exemples les plus évidents de l'avantage que l'ancien fac-similé garde en plusieurs rencontres sur le nouveau, et une des meilleures preuves de notre droit de correction assez étendu à l'égard des lectures apparentes de l'un et de l'autre. — *h.* Ce membre de phrase était évidemment plus court ici que dans les autres textes. La lacune n'implique que neuf caractères; cinq au moins, *etaṁ vatavaṁ*, sont nécessaires pour le commencement de la phrase suivante.

Il n'en reste que quatre pour celle-ci. Dans ces conditions, il me paraît que l'on peut avec confiance corriger et compléter °*dharmama*[*galaṁ nama*]. On obtient de la sorte, sous une forme un peu plus rapide, un sens strictement équivalent à celui des autres textes et la seule restitution qui s'accorde avec les dimensions de la lacune; c'en est assez, je pense, pour faire passer sur ce qu'a d'insolite la confusion de [glyph] et de [glyph]. — *i. Sava* ainsi répété n'est autre que le *siva* employé, semble-t-il, à Kh. (voy. n. *i*), c'est-à-dire une autre forme de *siyâ*, *syât: soit — soiṭ*. Cf. *saye*, *saya*, pour *siya*, au commencement de la ligne suivante. Il faut donc lire la première fois *sava* pour *savo*, et compléter *sava* pour *sa*, après *putena;* la lacune se comble aisément : *bhatu*[*na sava svami*]*kena*°. Lis. *mitasaṁthutena*. *Prativatiyena* à corriger en °*vaçiyena* ([glyph] en [glyph]) pour °*veçiyena*. *Saha* pour *sahu*, avec une orthographe prâcrite, à moins qu'on ne préfère corriger la lecture en *sadhu;* cf. au VI[e] édit (n. *c*) °*matradha* pour °*matrehi*. La lacune n'est qu'apparente; je lis *etha sa kaṭavo*, [glyph] pour [glyph] est une correction facile; *etha* = *atra* est, comme en d'autres passages, un équivalent de *idha :* « ici-bas ». La fin de la phrase est ici très remarquable et très curieuse; elle se peut, je crois, malgré l'isolement de notre version, en ce point, interpréter avec certitude. Il suffit de la correction très légère de *vaṭiya* en *vaḍhiya* ([glyph] en [glyph]). *Nivaṭanika* s'explique assez par l'emploi de *nivaṭeti* constaté à Kh. et que nous allons retrouver ici même dans la suite; c'est un dérivé de *nivaṭana*,

pâli *nibbattana* d'où l'adjectif *nibbatanaka* (*Jâtaka*, éd. Fausböll, I, 96) : « qui produit ». Comp. le pâli *saṁvattanika*. *Jaca* peut être = *jaccâ*, génitif de *jâti*; la forme *jatiya* serait cependant plus conforme aux habitudes de notre dialecte ; je préfère donc le prendre comme représentant l'adjectif *jâtya*, dans le sens de « pur, authentique, véritable », et je traduis : « voilà la pratique qu'il faut que les fidèles observent ici-bas, jusqu'à ce qu'elle leur vaille la prospérité véritable », en d'autres termes, le mérite moral qui est la vraie richesse. — *j*. *Heṭarake* pour *hetarike* = *etârikhe*; *k* pour *kh*, comme dans *ku* = *khu*, etc. ; nous trouvons d'ailleurs ici plusieurs cas où la cérébrale remplace la dentale d'une façon irrégulière. *Saye* = *siyâ*. Cf. n. *i*. *Saçayoki* pour *saṁçayiko* par transposition des voyelles. — *k*. On remarquera le sandhi *taṁtha* = *taṁ atha*, *taṁ athaṁ*. Cf. un peu plus loin *parataṁnata* pour *parata anaṁta*, et plus haut n. *f*. Pour *nivakayati*, lis. *nivaṭayati*, pour ; au lieu de *ni*, c'est *no* qu'il faut lire ; *saya* pour *siya*; *pane* = *punaḥ*. Malheureusement la fin de cette phrase et le commencement de la suivante sont fort obscurcis par la lacune. Nous en voyons assez pour être portés à penser que notre tablette différait, au moins dans les termes, de celle de Kh. Dans ces conditions, il serait oiseux de produire des conjectures forcément fragiles. Une seule chose est certaine, c'est qu'il faut lire *ihaloka* pour *ihalobha* ( pour ). A partir de *taṁ athaṁ*, le texte, qui est intact, se rapproche exactement de celui de Kh., et redevient aisément

explicable. Il vaut mieux, pour le passage intermédiaire, reconnaître simplement notre ignorance; la condition de la pierre l'excuse suffisamment. — *l.* *Nivaṭi* pour *nivaṭeti;* une syllabe est tombée. *Ita* = *ito*, synonyme de *hida*, *iha*, comme le montre une fois de plus la phrase suivante. La lacune qui vient après doit n'être qu'apparente; car *haa* (ᒣ ᒧ) se peut sûrement corriger en ᒣ ᒣ, ᒣ ᒣ, ou même ᒣ ᒣ, c'est-à-dire *athaṁ*, sous l'une des formes qu'il revêt successivement ici. *Paratam̃nata* = *paruta anam̃tam̃*, cf. la note précédente, *pañam̃* à corriger en *puñam̃*. Compl. *prasavati*. Je corrige *hara* en *haca*, *hace*, ᒣ ᒧ pour ᒣ ᒧ, comme nous y autorisent les cas déjà signalés où *v* se doit nécessairement corriger en *c*. Cf. par exemple in IV, n. *f.* Voy. du reste, sur ce mot et sur *prakhatam̃tha*, le commentaire de Kh. *Nivaṭati* pour *nivaṭeti*. On rétablit la concordance exacte avec Kh. en lisant *ubhayatra* pour *abhaasa;* il n'y a réellement que le changement de ᒣ en ʌ qui fasse quelque difficulté; au II[e] édit, nous avons vu déjà notre facsimilé donner ᒣ ou ᒣ pour ᒣ, et nous avons depuis rencontré bien des cas analogues. Quant à ᒣ pour ᒣ, il n'est pas besoin d'insister. Le changement de *ṛi* en *e* n'étant pas rare, *edha* pour *ṛiddha* peut à la rigueur être exact; il me paraît néanmoins beaucoup plus probable qu'il faut corriger ᒣ pour ᒣ, et lire *idha*, comme en pâli. — *m*. Sur *ito*, cf. la note précédente. *Si athi* = *se athe*. Les mots suivants doivent s'interpréter ou se corriger *paratr' anatā*, *paratra anam̃tam̃*, en substituant ᒣ à ᒣ et ᒣ à ᒣ; *panā* = *pañam̃*,

comme ci-dessus. C'est évidemment *pasavati* qu'il faut lire, [illegible] pour [illegible], comme à l'instant nous avions [illegible] pour [illegible]. Je ne puis douter qu'il n'arrive ici pour le dernier mot ce que j'ai pu constater à Kh., qu'une revision nouvelle ne le complète en °*maṁgalena*. En supposant que la pierre soit fidèlement reproduite, il ne nous resterait qu'à admettre que le graveur a oublié accidentellement la dernière syllabe. *Tiṇa*, pour *tina*, *tena*, ne présente pas de difficulté; dans le *tra* apparent, on ne cherchera donc point autre chose que les restes plus ou moins défigurés, soit par les lecteurs, soit par le lapicide, soit par la détérioration du rocher, du mot *dhaṁma*°. La nécessité évidente de rétablir la concordance entre notre texte et Kh. me paraît devoir l'emporter ici sur les scrupules d'une critique trop timide.

L'ensemble de cette tablette se traduira donc de la façon suivante:

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Les hommes observent des pratiques variables [suivant les circonstances] dans la maladie, au mariage d'un fils ou d'une fille [G. *et* Dh. *ont le pluriel*], à la naissance d'un fils (Dh., Kh., K.: d'un enfant), au moment de se mettre en voyage. Dans ces circonstances et d'autres semblables, les hommes observent des pratiques variables. Mais ces pratiques qu'observe le grand nombre (Dh., Kh., K.: qu'ils observent), (Dh., K.: semblables aux femmes [telles qu'elles apparurent au Buddha]; Kh.: sont semblables

au suc du fruit du manguier), à la fois nombreuses et diverses (*ces deux épithètes omises à* Dh.), sont sans valeur (Dh., K. : un amas de corruption) et vaines. Il faut cependant observer ces pratiques. Mais de pareilles pratiques (Kh., K.: elles) ne produisent guère de fruits; la pratique de la religion, au contraire, en produit de très grands. C'est à savoir : les égards pour les esclaves et les serviteurs, le respect pour les parents et les maîtres sont bons (*ces deux mots omis à* Dh., J., Kh , K.), bonne (*ce mot omis à* Dh., J., Kh.) la douceur envers les êtres vivants, bonne (*mot omis à* Dh., J., Kh. K.) l'aumône aux çramaṇas et aux brâhmanes. Ces [vertus] et d'autres semblables sont ce que j'appelle la pratique de la religion. Il faut qu'un père, ou un fils ou un frère, ou un maître (Kh., K.: ou un ami, un camarade, ou même un voisin) le dise: voilà ce qui est bien, voilà la pratique qu'il faut observer jnsqu'à ce que le but soit atteint (K.: qu'il faut que les fidèles observent tant qu'elle produise leur avantage solide). On a dit : l'aumône est une bonne chose; mais il n'est pas d'aumône ni de charité comme l'aumône de la religion, la charité de la religion. C'est pourquoi il faut qu'un ami, un parent, un camarade donne ces conseils : « Dans telle ou telle circonstance, voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qui est bien. » Convaincu que c'est par cette conduite qu'il est possible de mériter le ciel, on la doit suivre avec zèle, comme le moyen de mériter le ciel (Dh., J. : on doit pratiquer avec zèle le moyen de mériter le ciel). (Kh. *et* K.

*remplacent tout ce passage, depuis :* On a dit, etc. *par le suivant :* Les pratiques [ordinaires] de ce genre (Kh. : pratiques sans solidité,) sont d'une efficacité douteuse. Ainsi, ou elles produisent ou elles ne produisent pas le résultat [que l'on a en vue]; et [, en tous cas,] leur puissance est limitée à la vie présente. La pratique de la loi, au contraire, n'est pas liée au temps. Si elle ne produit pas le résultat que l'on a en vue, le résultat terrestre, elle assure pour l'autre monde une infinie moisson de mérite; mais si elle produit ce résultat [K. : immédiatement sensible ici-bas?], alors elle a une efficacité double. Ici-bas [on se procure] ce résultat, et dans l'autre monde on se prépare une moisson de mérite infinie, [le tout] grâce à la pratique de la religion).

---

## DIXIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 258; Wilson, p. 209 et suiv.; Burnouf, p. 658 et suiv.; Kern, p. 86 et suiv.

### GIRNAR.

(1) [illegible]

[illegible] (2) [illegible]

[illegible]

[illegible] (3) [illegible]

[illegible]

(4) [illegible]

[illegible]

(1) Devânaṁpiyo [1] priyadasi râjâ yaso va kîti va na mahâthâvahâ mañạte añata tadâtpano dîghâya [2] ca me jano [3] (2) dhaṁmasusuṁsâ susrusatâṁ dhaṁmavutaṁ ca anuvidhiyatâṁ [4 a] [.] etakâya devânaṁpiyo [5] piyadasi râjâ yaso va kîti [6] va ichati [.] (3) ya tu kici parâkâmate [6] devânaṁpriyadasi [7] râjâ ta savaṁ pâratikâya kiṁti [8] sakale apaparisave [9] asa [c] [.] esa tu parisave ya apuñaṁ [10] [.] (4) dûkaraṁ tu kho [11] etaṁ chudakena va janena usaṭena va [d] añata agena parâkamena savaṁ paricajitpâ [.] eta tu [12] kho usaṭena dukaraṁ [13 e] [.].

| DHAULI. | JAUGADA. |
|---|---|
| (13) Devânapiye piyadasi lâjâ yaso vâ kitî vâ na ——— | (21) ——— ——— |

[1] Fac-similé C. °priyo°.
[2] Fac-similé C. °dighâ°.
[3] Fac-similé C. °jane dha°.
[4] Fac-similé C. °vidhiya°.
[5] Fac-similé C. °priyo°.
[6] Fac-similé C. °râkamâ°.
[7] Fac-similé C. °piya°.
[8] Fac-similé C. °kiti°.
[9] Fac-similé C. °apaparâpâve°.
[10] Fac-similé C. °parasave ya apuṁña dû°.
[11] Fac-similé C. °ra ta kho°.
[12] Fac-similé C. °jitpa eta ta kho°.
[13] Fac-similé C. °dûka°.

——— vâh ——— mamnati vâ kitî vâ ichati[a] tadatvaye amnati . jane (14) dhammasususâ susus âtam me dhammâvatam[b] ——— ——— [.] etakâye ——— ——— vâ i ——— palâkammati devânampiye pâlatikâye vâ (15) kimti sakale apapale save puveya ti[c] [.] palisa ——— ——— kajava ——— ta agena ——— na savam ca palitilu ——— (16) khadukena vâ usathena yâ[d] [.] usatena ca dukalata[e] ———

———
yaso vâ kitî vâ ichati tadatvâye amyatiye ca jane dhammasusûsam susûsatum me[a] (22) ——— ——— ——— ti devânapiye pâlatikâye vâ kiti sakale apapalisave puveya ti [.] (23) ——— ——— ——— ——— itijita ——— khudakena vâ usatena va [.] usatena cu dukalatale [.]

KHÂLSI.

(27) Devânampiye piyadasi lâja yaso vâ kiti vâ no mahâthâvâ[a] manati anatâ yam pî yasa vâ kiti vâ ichati tadatvaye ayatiye câ jane dhamasususâ susu sâta ma ti dhamavatam vâ . nuvidhiyâta ti [.] etakâye de-

KAPUR DI GIRI.

(21) Devanampriyo priyadarçi[1] raya yaço va kirti va na mahathavaha mañati añatra[2] yo pi yaço çriti va imati[a] tenatrasa ayatiya cu tane dharmasamçusha[3] suçrushaa me ti dharmavatam cu anuvidhayatam [.] etakaye de-

[1] Dans le fac-similé W., les syllabes *dar* et *çi* sont séparées par un court intervalle où semblent apparaître les traces d'un caractère indistinct.

[2] Fac-similé W. °ti iña°.

[3] Fac-similé W. °samçashu°.

| | |
|---|---|
| vânaṁpiye piyadasi (28) lâjâ | vanaṁpriya priyadarçi raya |
| yaso vâ kiti vâ icha[b] [.] | yaço kiti va (22) ichati [.] |
| aṁ câ kichi lakamati de- | yaṁ tu kici parakra.mati de- |
| vânaṁpiye piyadasi lâja ta | vanaṁpriyo priyadarçi raya ta |
| savaṁ pâlitikâye vâ kiṁti su- | savaṁ paratikaye va sati[b] sa- |
| kale apapalisava siyâti ti[c] [.] | kali[1] aparisave siya ti [.] |
| ese cu palisakha[d] e | eshe tu parasrave[c] yaṁ |
| apuṁne [.] dukale cu kho | apuṁñaṁ [.] daṁkara ta[2] kho |
| ese khudakena vâ vagena[e] | eshe[3] vadakena vageṇa |
| usuṭena vâ anata agena pala- | usadhiñata va.gena para- |
| lakamenâ savaṁ palitidisa [.] | kamena savaṁ paritiji[4d] [.] |
| pata[f] cu kho (29) usaṭena vâ | eta[5] ca —— usa[6] —————— |
| dukale [.] | —————————— |

*Girnar.* — *a.* M. Kern a le premier reconnu le sens de *tadâtpano* qu'il corrige avec raison en *tadâtpane* = *tadâtvane, tadâtve,* « dans le présent ». A cause du datif qui suit et du datif qu'opposent plusieurs versions, on pourrait songer à lire *tadâtpâye,* mais on verra que K. porte également le locatif. Le sens de *dîghâya,* « dans la suite, dans l'avenir », est nettement déterminé par le rapprochement des textes parallèles. La lecture *janâ* avait induit Burnouf dans des erreurs de construction qu'a déjà rectifiées M. Kern. La place de *me* qui choquait si fort le savant profes-

[1] Fac-similé W. °kale a°.
[2] Fac-similé W. °ra tu kho°.
[3] Fac-similé W. °ashe°.
[4] Fac-similé C. °rijiji°.
[5] Fac-similé C. °ita°.
[6] Fac-similé W. °ca isa°.

seur de Leyde s'explique aisément, quand on le construit, comme l'exige la comparaison de K. et Kh., non avec *jano*, mais avec *dhaṁmasusus̄aṁ* et *dhaṁmavataṁ*. En effet, malgré l'accord avec lequel les différents textes, à la seule exception de J., omettent l'anusvâra, c'est certainement *susus̄aṁ* qu'il faut entendre; l'équivalence de la longue et de la voyelle nasalisée a pu contribuer à cette omission. *Susrusatâṁ* et ses équivalents sont la troisième personne de l'impératif moyen; *anuvidhîyatâṁ* est la même forme, au passif, de *anu-vi-dhâ* employé, comme il l'est en sanscrit, avec l'accusatif, au sens de : « se conformer à.... ». *Vutaṁ* ou *vataṁ* est le pâli *vatta* (cf. Childers, s. v. *vattati*), le sanscrit *vṛitta*, et signifie « devoir, pratique ». La construction de la phrase est d'une concision à peine régulière. Le sens, exprimé plus au long dans les versions parallèles, n'est pourtant pas douteux : « Piyadasi n'estime aucune gloire à l'exception de [celle-ci] : que le peuple, etc. ». De cette construction un peu elliptique on peut rapprocher la construction de *yathâ* dans le XIIᵉ édit, l. 8 à G. — *b*. Pour *kîti*, lis. *kîtiṁ*, *kîrtiṁ*. — *c*. Lis. *yaṁ*, *kiṁci*, *parâkamate*. *Devânaṁpriyadasi* pour *devânaṁpriyo priyadasi*, par une inadvertance du graveur. *Ta* pour *taṁ*. Si l'omission de l'*anusvâra* n'était si fréquente, on pourrait penser que *ya tu* et *ta savaṁ* sont des orthographes intentionnelles pour *yattu*, *tatsarvaṁ*. *Pâratikaṁ*, dérivé de *pâratâ*, tiré de *para*, et *hidatikaṁ*, tiré pareillement de *hida*, *idha*, ne signifient pas simplement « la vie à venir, la vie présente »,

mais « l'intérêt, l'utilité de la vie présente, de la vie à venir ». Cf. D., III, l. 22. *Kiṁti*, nous l'avons vu déjà, annonce le style direct; il explique suffisamment l'absence, à la fin de la proposition, de l'*iti* que portent les autres textes. M. Kern a bien déterminé la forme étymologique de *parisava* qui est *parisrava*, comme le montre K. Il a, fort à propos, comparé *âsrava*, dans la terminologie buddhique. Il n'a pas remarqué que nous retrouvons le mot en pâli sous la forme *parissaya*, avec le changement assez rare de *v* en *y*. Son emploi dans le v. 328 du *Dhammap.* (cf. le comment.) et dans le v. 8 du *Khaggavisâṇasutta*, auquel renvoie Childers[1], indique que, à l'idée principale de *péché, impureté morale*, il joint celle de *souffrance*, qui paraît aussi appartenir quelquefois à *âsrava* (cf. PWB). En somme, la notion de *danger, épreuve*, paraît bien, comme le veut Childers, impliquée dans le mot[2]. Il est clair qu'ici *apaparisave*, qu'il représente *alpapa°* ou *apapa°*, doit être, quant au sens, essentiellement équivalent à *aparisrave* de K. : « Puisse-t-il être (c'est-à-dire puissé-je être) tout entier exempt de péril. Mais le [vrai] péril, c'est le mal. » — *d*. Le langage du roi est très concis; évi-

[1] Voici ce distique :

> Câtuddiso apaṭigho ca hoti
> Saṁtussamâno itaritareṇa |
> Parissayâṇaṁ sahitâ achambhi
> Eko care khaggavisâṇakappo ||

[2] Dans le passage du *Khaḍgav. S.*, je traduis : « il traverse toutes les épreuves sans en être ébranlé ».

demment, dans sa pensée, ce qui est difficile, c'est d'atteindre complètement à ce mérite moral qui est l'objet de ses efforts. Je crois, malgré l'opinion de M. Kern, que Burnouf a raison de rapprocher *usaṭa* de *ucchrita* (et non *ucchṛita*, comme il a été imprimé par erreur), non de *utsṛita*. Ce dernier mot ne paraît guère être en sanscrit usité dans le sens qui convient ici, et qui est, en effet, le plus ordinaire de *ucchrita*, « élevé ». Je me fonde sur l'emploi pâli de *ussâpeti* = *ucchrâpayati*, « lever ». Il se peut d'ailleurs que l'influence obscure des dérivés de *sṛi* ait favorisé la forme *ussaṭa* pour *ussiṭa*. — *e*. Il faut admettre que *dukaraṁ* a ici un sens *prégnant :* « cela est vraiment difficile », qui supplée en quelque façon au comparatif, plus expressif, des autres textes.

*Dhauli*. — *a*. *Kiti* pour *kitiṁ* = *kittiṁ*. Compl. *na* [*mahâthâ*]*vâ*[*hâ* . . .]. La comparaison de Kh. ne laisse pas de doute sur la manière dont il faut compléter la suite °*vâ*[*hâ maṁnati aṁnata*] : elle permet aussi de corriger avec certitude les caractères suivants qui ont été ou mal gravés ou mal lus, et qu'il faut restituer : *aṁ yaso vâ°*. La correction de 8 en H ne présente pas de difficulté, non plus que celle de ⊥ en ⅃ ; quant à la confusion de λ et de ძ, elle s'explique également, et nous en trouverons tout à l'heure d'autres exemples à Kh. (n. *d*). La construction est un peu plus développée et plus claire ici qu'à G. : Piyadasi considère qu'il n'y a de vraie et profitable gloire que celle qu'il ambitionne : la

nature en est ensuite exprimée au moyen du style direct : puisse le peuple, etc. — *b.* Corr. *tadatvâye* comme à J. Il faut lire *am̃yatiye*, comme à J., c'est-à-dire *âyatiye*, «pour l'avenir». Cependant, la lacune n'est que d'une lettre, et l'on regrette le *ca;* peut-être faut-il lire *âyati* ou *âyatim̃ ca*, par la même locution adverbiale qui est usitée en pâli. *Susasâtam̃* peut n'être qu'une erreur matérielle comme *dhammâvatam̃*, pour *susûsatam̃*. Cependant, comme, à Kh., nous retrouvons la même orthographe, et de plus *anuvidhiyâta*, il est très admissible que les trois formes représentent le pluriel (*âtam̃* pour *am̃tam̃*), fort naturel après un sujet collectif comme *jane*. — *c.* La lacune du commencement de la phrase se comble aisément : *etakâye [yaso vâ kîtim̃] vâ i[chati am̃ ca kim̃c]i pa°. Vâ* pour *va* = *eva*, par une confusion déjà signalée. *Apapalesave* pour *apapalisave. Puveya*, à corriger en *haveya*, 𑀳 pour 𑀧𑀼. — *d.* Il peut y avoir environ huit lettres de tombées après *palisa*. Elles se complètent approximativement : *palisa[ve tu am̃ apum̃nam̃ du]*; comme, d'autre part, après *°va* il n'y a place que pour cinq caractères, il faut certainement corriger et compléter *°du]kalam̃ ca [kho etam̃ am̃na]ta°*. Lis. *agena [palâkame]na°*. *Palititu* ne peut être correct et doit, d'après J., se restituer *paliti[ji] tu* = *parityajitvâ*. Il nous faut donc admettre que *tyaj* est exceptionnellement, et par un samprasâraṇa comparable au pâli *vidh* pour *vyadh*, changé en *tij* au lieu de *caj*. Le fait est d'autant plus curieux qu'il se reproduit ici dans le passage correspondant de Kh. et de K. : à

Kh. nous lisons (d'après mon fac-similé) *palitiditu*, qu'il faut corriger en *palitijitu;* le ɠ, tel qu'il s'écrit dans cet alphabet, au lieu de ɛ, peut aisément se confondre avec ʢ. Nous retrouverons du reste à Kh., vers la fin du xiv^e^ édit, la forme *alocayisa*, correspondant à l'absolutif *âlocetpâ* de G.; il la faut aussi nécessairement corriger en *alocayitu*. Il n'est guère permis de songer à une correction, graphiquement plus aisée peut-être, *alocayitpa* (ɭ pour ɖ); nous n'avons aucun cas certain de l'emploi, à Kh., de la ligature ɭ de G. A K., le fac-similé W. donne *paritiji* qu'on peut aisément corriger en °*tija*=°*tyajya;* il est vrai que le *ti* ne doit pas être parfaitement net, puisque le fac-similé C. fournit °*rijiji;* mais ce premier *ji* n'est pas bien formé et laisserait pressentir quelque erreur. Il est à croire que le graveur a voulu écrire *ca;* la ressemblance est grande en effet entre ϒ et ϡ dans l'alphabet du N. O. Faut-il attribuer à quelque faute commune, fondée sur cette confusion, l'accord, entre Kh., Dh. et J., dans cette forme exceptionnelle et irrégulière, *paritijitu* pour *paricajitu?* Pour Kh., tout au moins, certains indices déjà signalés et la position géographique rendraient, à mon sens, la conjecture assez plausible. Elle est évidemment beaucoup plus suspecte en ce qui touche Dh. et J. La lacune qui suit n'est qu'apparente, comme le font sentir les autres textes. Lis. *khudakena* et *usaṭena*. ≺ au lieu de Ʊ, comme plus haut, ϵ pour ʘ, in Dh. v, n. *e*. — *e*. Compl. °*tale*. Le comparatif est, comme

si souvent en sanscrit, employé avec une valeur de superlatif : « Mais cela est pour l'homme d'un rang élevé d'une excessive difficulté ».

*Jaugada.* — *a.* Tous les détails qui peuvent intéresser cette version viennent d'être touchés dans le commentaire de Dh. où je renvoie. Lis. *susâsataṁ*. Plus bas, outre *devânaṁpiya*, *kiṁti*, le fac-similé B. donne la lecture *paritijitu*.

*Khâlsi.* — *a.* La syllabe *hâ* est omise. Kh. paraît, comme Dh., avoir employé la forme allongée *°vâha*; elle se peut à la rigueur expliquer par un substantif *âvâha*; mais je crois bien plutôt à une transposition fautive de la longue, *°hâthavâhâ* pour *°hâthâvahâ*. Ma photographie paraît donner, pour les deux impératifs, la lecture *sususâtu*, *anuvidhiyâtu*. Si elle se confirme, nous aurions ici la désinence active, au lieu de la moyenne; cela ne changerait rien à l'observation émise (in Dh. n. *b*) au sujet de l'avant-dernière syllabe. — *b.* Compl. *icha*[*ti*], et de même, dans la phrase suivante, [*pa*]*lakamati*. — *c.* *Sukale* est une faute pour *sakale*, amenée sans doute par le voisinage de *dukale*. Le graveur très négligent de Kh. s'est laissé égarer par une antithèse qui n'existait que dans son imagination. S'il n'y a pas de faute matérielle, *siyâti* serait une forme parallèle de *siyâ*; elle rentrerait, du reste, fort bien dans l'analogie de la formation pâli-prâcrite en *eyyâmi*, *eyyâsi*. Mais peut-être est-ce le sentiment même de cette analogie qui a induit notre

lapicide à répéter deux fois *ti*. Cf. ci-dessous, éd. XII, n. *c*, in Kh. Ma photographie porte correctement *pâlatikâye*. — *d*. Lis. *palisave*, il n'y a presque pas de différence entre le *kh* tel qu'il est écrit à Kh. et la ligature pour *ve*, entre [illegible] et [illegible]. — *e*. *Vagena* est un mot difficile. Je ne vois que deux façons de l'expliquer. Il peut représenter le sanscrit *vargena* et signifier, avec *khudakena* : « par la foule des petits »; mais le substantif ne convient plus à la seconde épithète, *usaṭena*, qu'on est obligé d'en isoler d'une manière assez inattendue. D'autre part, l'*ṇ* cérébral que porte K. dans ce mot ne s'explique guère dans cette hypothèse. On remarquera d'ailleurs que K. lit *khudakena vageṇa* et non °*na vâ vageṇa*°. D'où la seconde conjecture : *vâ* serait redoublé par erreur à Kh. où il faudrait rétablir °*khudakena vagena*° et analyser °*kshudrakena vâ agreṇa*°. Il est certain que *agra*, « un chef, un puissant », fait double emploi avec *usaṭâ*; encore la présence s'en justifierait-elle par le désir de marquer dans les termes le rapprochement qui est dans la pensée, entre la grandeur de l'homme et la grandeur de l'effort qui lui est nécessaire, l'*agra parâkrama*. La position qu'occupent les deux *vâ* et qui paraît envelopper les deux mots *agena* et *usaṭena* dans un seul groupe, confirme cette interprétation : « soit pour un petit, soit pour un grand, un puissant »; c'est à celle-là que je crois devoir m'arrêter. Relativement à *palitidita* qu'il faut lire *palitijitu*, cf. in Dh., n. *d*. — *f*. La comparaison de K. met hors de doute la valeur de *pata*, qui correspond à *eta*, *etaṁ*. Au point

de vue graphique, la correction cesse d'être forte, si l'on admet, d'après les nombreuses analogies que l'on sait, l'orthographe *heta*, pour *hetaṁ*. *Vâ* = *eva* : « c'est surtout pour le puissant qu'il est difficile ».

*Kapur di Giri.* — *a*. Pour *çriṭi*, lisez *kiṭi*, ou peut-être *kriṭi* = *kirti*, c'est-à-dire *kîrtiṁ*, ou pour. *Imati* se doit restituer *ichati*, pour. Pour l'apparent *tenetrasa*, c'est sûrement *tadatasa*, c'est-à-dire *tadataṁsi* = *tadâtvane* de G., qu'il faut lire. Le *da* et le *na* étant presque impossibles à distinguer, la correction ne porte guère que sur *te* que je lis *ta;* le changement est insignifiant. Quant à la finale *ṣa*, cf. dans le 1[er] édit *mahanasasa* = *mahanasasi*. Il est évident que *ṭane* doit se lire réellement *jane;* il y a eu confusion entre et, comme entre et (cf. ci-dessus à plusieurs reprises) dans *suçrushaa*, pour *suçrushata*. Dans *anuvidhayataṁ*, le vocalisme seul est blessé; il faut *anuvidhiyataṁ*. — *b*. *Sati* ne peut être exact; la correction la plus simple, recommandée par la concordance des autres versions, est, en somme, *kiti*, c'est-à-dire *kiṁti*, pour. *Sakali* = *sakale*, comme souvent. — *c*. Lis. *parisrave*. — *d*. *Daṁkara* pour *dukara*, *dukaraṁ*. Lis. *eshe khadakena*, c'est-à-dire °*khuda*°. Le fac-similé de Wilson paraît avoir conservé des traces assez distinctes du trait supérieur du *kh*, , dont la disparition complète donne à la lettre l'apparence d'un dans le fac-similé du *Corpus*. Sur *vageṇa* = *vâ age*°, cf. in Kh., n. *e*. Dans la suite, il y a ici des altérations sensibles. Il est sûr

qu'il faut corriger *dhi* en *ti* ou *ṭi* (= *te*), [illegible] en [illegible] ou [illegible]; mais *usaṭiñatava*[*a*]*gena* n'est pas encore satisfaisant; en supposant même un sandhi par élision, il serait tombé une syllabe, il faudrait *usaṭin'añata;* de plus, le *va* a sa place avant, et non après, *añata, añatra.* Sur *parityji* ou plutôt *paricaja*, cf. in Dh., n. *d.*

Je traduis la tablette entière de la façon suivante :

« Le roi Piyadasi, cher aux Devas, ne juge pas que la gloire et la renommée apportent grand profit excepté [celle-ci :] (Dh., J., Kh., K. : excepté cette gloire et cette renommée qu'il recherche [à savoir] :) que dans le présent et dans l'avenir le peuple pratique l'obéissance à ma religion, qu'il observe les devoirs de ma religion! Voilà la gloire et la renommée que recherche le roi Piyadasi, cher aux Devas. Tous les efforts que fait le roi Piyadasi, cher aux Devâs, tous sont en vue des fruits pour la vie future, dans le but d'échapper à tout écueil. Or, l'écueil c'est le mal. Mais certes la chose est difficile, soit pour le petit, soit pour le puissant (Kh., K. : soit pour le grand, pour le puissant), excepté par un effort puissant, en se détachant de tout. Mais cela est assurément difficile (Dh., J. : infiniment difficile) pour le puissant (Kh., K. : surtout pour le puissant). »

## ONZIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 259; Wilson, p. 212 et suiv.; Burnouf, p. 736 et suiv., Kern, p. 76 et suiv.

### GIRNAR.

(1) [Brahmi text] (2) [Brahmi text] (3) [Brahmi text] (4) [Brahmi text]

(1) Devânaṁpriyo[1] piyadasi râjâ evaṁ âha[2] [.] nâsti etârisaṁ dânaṁ yârisaṁ dhaṁmadânaṁ[a] dhaṁmasaṁstavo vâ dhaṁmasaṁvibhâgo vâ dhaṁmasaṁbadho va [.] (2) tata idaṁ bhavati dâsabhatakamhi samyapratipatî[3] mâtari pitari sâdhu sususâ mitasastutañâtikânaṁ bâmhaṇasamaṇânaṁ sâdhu dânaṁ[4]

[1] Fac-similé C. °naṁpriye°.
[2] Fac-similé C. °âhâ nisti°.
[3] Fac-similé C. °myapati°.
[4] Fac-similé C. °danaṁ°.

(3) prâṇânaṁ anâraṁbho sâdhu[b] [.] eta vatavyaṁ pitâ va putena va bhâtâ va mitasastutañâtikena va âva paṭivesiyehi ida sâdhu ida katavya[c] [.] (4) so tâthâ ka.u[1] [d]ilokacasa[2] âradho hoti parata ca aṁnaṁtaṁ puṁñaṁ[3] bhavati tena dhaṁmadânena [.]

| KHÂLSI. | KAPUR DI GIRI. |
| --- | --- |
| (29) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ hâ[a] [.] nâthi heḍisaṁ dâṁna[b] yâdisaṁ dhaṁmadâne dhamasaṁvibhâgo ———— dhamasaṁbaṁdha [.] tata ese dâsabhaṭakasi samyâpaṭipati mâtâpitisu sususâ mitasaṁthutanâ .... tikânaṁ[c] samanâbaṁbhaṇâṇâ dâne (30) pânânâṁ anâlaṁbho [.] ese vataviye pitinâṁ[d] pi pute pi bhâtinâ pi savamikena pi mitaṣaṁthutâna avâ paṭivesiyenâ iyaṁ sâdhu iyaṁ kaṭaviye [.] | (23) Devanaṁpriyo priyadarçi raya evaṁ ahati [.] nathi ediçaṁ danaṁ yariça[4] dharmadana dharmasaṁthavo dharmasaṁvibhago dharmasaṁbaṁdhi[5] va [.]. ta itaṁ[a] dataṁbhaṭakānaṁ samapaṭipati matapitushu suçushu mi tasathatañatu kana çramaṇabamanasa (24) dana pranana anaraṁbho. [.] etaṁ vatāvo[6] pituna pi putrena pi va bhatena pi va mitrena[b] pi mitrasathatuna ava pativeçiyena[7] ——— sadhu ide kaṭavi[8] [.] |

[1] Le caractère est tout à fait indistinct dans le fac-similé C.; le fac-similé B. n'a que l'*u* de clair; mais B. lit *karu*, comme Burnouf d'après le fac-similé de Wilson.

[2] Fac-similé C. °kacapa â°.

[3] Fac-similé C. puṁña bha°.

[4] Fac-similé W. °yadiça°; mais la ressemblance est si grande entre les caractères *ri* et *di*, qu'il est impossible d'être entièrement affirmatif.

[5] Fac-similé W. °baṁdho va°.

[6] Fac-similé W. °vataro°.

[7] Fac-similé W. °tiviçi°.

[8] Fac-similé W. °ṭavo so°.

| | |
|---|---|
| ṣo tathâ kalaṁta hidalokiḳe | so[c] tatha karataṁ ihaloka ca |
| câ kaṁ aladhe hoti palata ca | aradhiti paratra ca |
| aṁnataṁ punâ paṣavati | anataṁ puñaṁ krasavabha. |
| . . tenâ dhaṁmadânenâ [f] [.] | (25) ti tena dharmadanena [.] |

*Girnar.* — *a.* Toute cette tablette se rapproche étroitement de plusieurs parties de la IX[e] au commentaire de laquelle je dois tout d'abord, et d'une façon générale, renvoyer le lecteur. Ici, comme précédemment, je ne puis que repousser, pour *dhammadânaṁ*, l'explication de M. Kern. C'est «l'aumône de la religion, l'aumône des bons conseils et de l'enseignement religieux,» qu'il faut entendre. Seul ce sens est compatible soit avec la valeur ordinaire de *dhaṁma*, soit avec l'intention générale du contexte. Le *dhammadâna* est si bien la préoccupation exclusive du morceau, que ce mot sert, à la fin, à le résumer tout entier; à lui seul, il représente toutes les expressions que nous trouvons accumulées ici. Or en quoi consiste ce *dhaṁmadâna?* Il consiste, de la part d'un père, d'un frère, etc., à avertir son fils, son frère, etc., que telle chose est bonne, qu'il faut observer telle conduite. Est-ce là ce qui se peut appeler «l'aumône avec piété, l'aumône pieuse»? N'est-ce pas rigoureusement «la charité, l'aumône des conseils religieux»? Le sens que l'analogie de sa première interprétation induit M. Kern à attribuer aux termes suivants en fait, je pense, ressortir l'insuffisance. «La justice dans les rapports, la justice dans la libéralité, la justice dans les relations [de

*karaṁ*, est l'équivalent exact des leçons de Kh. et K., *karaṁta* pour *karaṁto*, le participe présent, que nous retrouvons dans la phrase tout analogue du XIIe édit (l. 4-5). J'en trouve la preuve décisive dans la forme *karaṁ* (comme en pâli *gacchaṁ* à côté de *gacchanto*), XII, l. 4. C'est dans la suite de la construction que réside la difficulté. Je ne parle pas de *ilokacasa* qu'il faut évidemment lire *ihalokasa ca*. Si l'on fait abstraction des trois premiers mots, la proposition marche le plus naturellement du monde, *ârâdho* et *puññaṁ* étant sujets. Il ne resterait plus qu'à considérer le commencement de la phrase comme un nominatif absolu; et il faut avouer que, trouvant un point d'appui dans la construction, si habituelle, par l'absolutif, des exemples s'en produisent dans la langue du prâcrit et du sanscrit buddhique. Burnouf entendait *ihaloke ca saâradho;* mais son explication a contre elle les habitudes de la langue et l'analogie des passages plus ou moins identiques; elle n'est guère acceptable, ni au point de vue de la construction ni au point de vue du sens. M. Kern l'a en effet abandonnée. Il prend *ârâdho* comme adjectif en se référant à l'usage pâli. Mais jusqu'ici l'emploi adjectif de *ârâdha* en pâli ne repose, à ma connaissance, que sur une fausse lecture (cf. mon édit. de *Kaccâyana*, III, 7, et *Bâlâvatâra*, éd. de Colombo, 1869, p. 69). D'autre part, la comparaison de Kh. où nous avons *hidalokike. . . . aladhe* montre clairement que *aladhe* est substantif puisqu'il est accompagné d'un adjectif qui s'y rapporte. L'irrégularité que nous signalons à

la justice dans les pratiques du culte », mais, comme le contexte l'exige à l'évidence : « les courses de religion, les pratiques de la religion ». — *b.* Comme au IXe édit, M. Kern unit étroitement aux substantifs le mot *sâdhu;* il en fait un simple qualificatif. S'il était besoin d'une preuve nouvelle en faveur de la fonction d'attribut que je lui prête, après Burnouf, on la trouverait dans la façon même dont le mot est ici placé. M. Kern l'a bien senti, et c'est ainsi qu'il a été forcé de rejeter le dernier *sâdhu* au commencement de la phrase suivante; mais cette division n'est pas admissible. La comparaison du IXe édit ne permet pas de commencer la phrase suivante autrement que par *etaṁ.* Comp. aussi le IIIe édit, ci-dessus. On verra que, à Kh. et à K., la phrase, au lieu d'être ainsi articulée, se réduit à une simple énumération; le procédé est, en lui-même, très explicable; mais on ne saurait, sans violence, l'introduire à Girnar; il est clair, du reste, que, dans les deux cas, le sens revient essentiellement au même. La locution *tatra idaṁ bhavati* peut aussi bien ouvrir une énumération que préparer une proposition complète. Dans les deux cas, la signification de *bhavati* doit être soulignée, accentuée : « Voici les devoirs de religion établis, recommandés. » — *c.* Cf. n. *a* ci-dessus, et éd. IX, n. *g*, in G. Je n'insiste pas sur les corrections évidentes : *idaṁ, katavyaṁ*, etc. — *d.* Il faut certainement s'arrêter à la lecture *karu* que nous donne M. Burgess, d'accord avec la lecture probable de Prinsep et du fac-similé de Westergaard. *Karu,* pour

*karaṁ*, est l'équivalent exact des leçons de Kh. et K., *karaṁta* pour *karaṁto*, le participe présent, que nous retrouvons dans la phrase tout analogue du XII[e] édit (l. 4-5). J'en trouve la preuve décisive dans la forme *karaṁ* (comme en pâli *gacchaṁ* à côté de *gacchanto*), XII, l. 4. C'est dans la suite de la construction que réside la difficulté. Je ne parle pas de *ilokacasa* qu'il faut évidemment lire *ihalokasa ca*. Si l'on fait abstraction des trois premiers mots, la proposition marche le plus naturellement du monde, *ârâdho* et *puṁñaṁ* étant sujets. Il ne resterait plus qu'à considérer le commencement de la phrase comme un nominatif absolu; et il faut avouer que, trouvant un point d'appui dans la construction, si habituelle, par l'absolutif, des exemples s'en produisent dans la langue du prâcrit et du sanscrit buddhique. Burnouf entendait *ihaloke ca saâradho;* mais son explication a contre elle les habitudes de la langue et l'analogie des passages plus ou moins identiques; elle n'est guère acceptable, ni au point de vue de la construction ni au point de vue du sens. M. Kern l'a en effet abandonnée. Il prend *ârâdho* comme adjectif en se référant à l'usage pâli. Mais jusqu'ici l'emploi adjectif de *ârâdha* en pâli ne repose, à ma connaissance, que sur une fausse lecture (cf. mon édit. de *Kaccâyana*, III, 7, et *Bâlâvatâra*, éd. de Colombo, 1869, p. 69). D'autre part, la comparaison de Kh. où nous avons *hidalokike. . . . aladhe* montre clairement que *aladha* est substantif puisqu'il est accompagné d'un adjectif qui s'y rapporte. L'irrégularité que nous signalons à

G. s'y retrouve donc exactement; elle se complique même de ce fait que la seconde proposition, *palata ca*, etc., revient à ce sujet, *so kalaṁta*. L'expédient proposé au IX<sup></sup>e édit (n. *m*, in Kh.), et qui consiste à prendre *pasavati* comme passif, présente plus de difficulté ici, puisque la pierre porte *pasavati* et non *pasâvati*. A K. seulement, la structure est irréprochable. *So* est tout d'abord le sujet de la première proposition *ihalokaṁ aradheti*, mais non de la seconde. *Paratra ca anataṁ puñaṁ krasava bha.ti* exige deux corrections tout à fait certaines : il faut lire *prasava*, 𐨤𐨿𐨪 pour 𐨐𐨿𐨪, et compléter *bha[va]ti*. Il en résulte, comme seule construction possible, *paratra ca anaṁta puñaṁprasava* (pour °*vo*) *bhavati*, pour °*puñâ-pra*° = °*puñapra*°, avec l'allongement de l'*a* du thème en composition; et *anaṁtapuñaprasavo* est clairement un bahuvrîhi qui se rapporte au sujet *so tatha karaṁta* (pour *karataṁ*). Tout est donc ici dans l'ordre. Quant à G. et à Kh., je ne vois, en somme, d'autre issue que de considérer, ainsi que je l'ai marqué tout à l'heure, *so tathâ karu* ou *kalaṁta* comme un nominatif absolu.

*Khâlsi.* — *a*. Compl. °*evaṁ âhâ*. — *b*. Lis. *dânaṁ*, etc.; je dois dire que mon fac-similé paraît lire °*hedise dâne adisaṁ*°, ce qui rentre parfaitement dans les habitudes dialectales de ce texte. On peut douter où il convient de couper la phrase. Après *dhaṁma-saṁbaṁdha*, on attend *va* que donne K. Peut-être se cache-t-il dans le premier *ta* de *tata;* il est plus pro-

bable que, devant *tata*, le graveur l'a omis par une inadvertance dont il est assez coutumier. — *c.* La lacune n'est qu'apparente. On remarquera *samanâbaṁbhanânâ* pour *samanabaṁbhanânaṁ*. — *d.* Lis. *pitinâ pi* ou *pitinaṁ pi, putena pi; °saṁthutena.* — *e.* Cf. sur cette phrase la dernière note, in G. *Kaṁ* ne se peut expliquer que comme = *ku* pour *khu* = *khalu*. Cf. ci-dessus, édit IX, n. *j*, in Dh. La lacune de deux lettres après *pasavati* n'est qu'apparente; rien ne s'est perdu.

*Kapur di Giri.* — *a.* Complétez *tata; itaṁ* pour *etaṁ;* il est impossible de décider si l'erreur est matérielle, pour , *i* pour *e*, ou si nous sommes en présence d'une variante orthographique, comme plus bas dans *aradhiti*, pour *aradheti*, et ailleurs. Lis. *dasaṁbha°* pour *dasâbha°* ou *dâsabha°; suçusha; mitasaṁthutañatakanaṁ*, pour *°ñatika°*. Je ne crois pas que la cassure de la pierre à la fin de la ligne 23 ait enlevé aucune lettre : *çramaṇabamanasa* est un singulier collectif comme *dâsabhatakasi* à Kh. — *b.* *Vatāvo* = *vatavvo*, *vaktavyah;* cf. plus bas *kaṭavi. Va mitrena* représente en réalité *suvamikena*. Évidemment le graveur s'est laissé égarer par la ressemblance entre les caractères et , d'où une confusion tout accidentelle. Lis. *°saṁthutana* pour *°saṁthutena.* Malgré son étendue, la lacune ne paraît avoir absorbé que deux caractères *idaṁ* (ou *ide*). — *c.* Cf. in G., n. *d*.

Voici comment je traduis l'ensemble de ce texte :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi, cher aux Devas. Il n'est pas d'aumône comparable à l'aumône de la religion, l'amitié [qui se manifeste par la communication] de la religion (*le mot manque à* Kh.), les libéralités en [conseils de] religion, la parenté [qui se fonde sur la communication] de la religion. Voici ce qu'il faut observer : les égards envers les esclaves et les serviteurs, l'obéissance aux père et mère (G.: est bonne), la charité envers les amis, les camarades, les parents, les çramaṇas et les brâhmanes (G.: est bonne), le respect de la vie des êtres (G.: est bon). C'est là ce qu'il faut que dise un père ou un fils, ou un frère (Kh., K.: ou un maître), un ami, un camarade (G.: un parent), voire même un voisin : « voici ce qui est bien, voici ce qu'il faut faire ! » En agissant ainsi, il y a (K.: on trouve) avantage en ce monde et pour la vie à venir; il résulte (Kh., K.: on récolte) un mérite infini de cette aumône de religion. »

---

## DOUZIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 259 et suiv.; Wilson, p. 215 et suiv.; Lassen, p. 264, n. 3; Burnouf, p. 761 et suiv.; Kern, p. 65 et suiv.

### GIRNAR.

(1) 𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑀺𑀬𑁂𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀭𑀸𑀚𑀸𑀲𑀯𑀧𑀸𑀲𑀁𑀟𑀸𑀦𑀺𑀘𑀧𑀯𑀚𑀺𑀢𑀸𑀦𑀺𑀘𑀖𑀭𑀲𑁆𑀢𑀸

[illegible] (2) [illegible]
[illegible]
[illegible] (3) [illegible]
[illegible]
[illegible] (4) [illegible]
[illegible]
[illegible] (5) [illegible]
[illegible]
[illegible] (6) [illegible]
[illegible]
[illegible] (7) [illegible]
[illegible]
[illegible] (8) [illegible]
[illegible]
[illegible] (9) [illegible]

[illegible]

[illegible]

(1) Devânaṁpiye piyadasi râjâ savapâsaṁḍâni ca pravajitâni ca gharastâni ca pûjayati dânena ca vividhâya ca pûjâya pûjayati ne [.] (2) na tu tathâ dânaṁ vâ [1] pûje va devânaṁpiyo maṁñate yathâ kiti sâravaḍhî asa [.] savapâsaṁḍânaṁ [a] sâravaḍhî tu bahuvidhâ [.] (3) tasa tasa [2] tu idaṁ mûlaṁ ya vacigutî kiṁti [3] âtpapâsaṁḍapûjâ va parâpâsaṁḍagarahâ va no bhave apakaraṇaṁhi labukâ [4] va asa (4) taṁhi taṁhi prakaraṇe pûjetayâ tu eva parapâsaṁḍâ [5] tena tena [6] prakaraṇena [b] [.] evaṁ karaṁ [7] [c] âtpapâsaṁda ca vaḍhayati parapâsaṁḍasa ca upakaroti [.] (5) tadaṁñathâ karoto âtpapâsaḍaṁ ca chaṇati [d] parapâsaṁḍasa ca pi apakaroti [.] yo hi koci [8] âtpapâsaṁḍaṁ pûjayati parapâsaṁḍaṁ [9] va garahati (6) sa vaṁ [10] âtpapâsaṁḍabhatiyâ [e] kiṁti âtpapâsaṁdaṁ dîpayema iti so ca puna tatha karâto âtpapâsaṁḍaṁ bâḍhataraṁ upahanâti [.] ta samavâyo eva sâdhâ [11] (7) kiṁti maṅamaṁñasa dhaṁmaṁ sruṇâju [12] ca susuṁserâ ca [f] [.] evaṁ hi [13] devânaṁpiyasa ichâ

[1] Fac-similé C. °naṁ va pû°.
[2] *ta* du second *tasa* très indistinct dans le fac-similé B.
[3] Fac-similé C. °kiti°.
[4] Fac-similé C. °labakâ°.
[5] Fac-similé C. °parâpâ°.
[6] Fac-similé C. °tena tana°.
[7] Telle est la seule lecture que me semble autoriser le fac-similé B. pour ce mot lu très diversement *kata*, *kariṁ*, etc.
[8] Fac-similé C. °kâci°.
[9] Fac-similé C. °ḍa va°.
[10] Fac-similé C. °va â°.
[11] *dhâ* tout à fait indistinct dans le fac-similé B.
[12] Fac-similé C. °ṇâja ca°.
[13] Fac-similé C. °va hi°.

kiṁti savapâsaṁḍâ bahusrutâ ca asu kalâṇâgamâ [1] ca âsu [g] [.] (8) ye ca tatâ tata pasaṁnâ tehi vatavyaṁ [2] devânaṁpiyo no tathâ dânaṁ va pûjâ va maṁñate yathâ kiṁti sâravaḍhî asa savapâsaṁḍânaṁ [3] bahakâ ca [h] [4] [.] etâya (9) athâ vyâpatâ dhaṁmamahâmâtâ ca ithîjhakhamahâmâtâ [5] ca vacabhûmîkâ [i] ca añe ca nikâyâ [.] ayaṁ ca etasa [j] phala ya âtpapâsaṁḍavaḍhî ca hoti dhaṁmasa ca dipanâ [.]

KHÂLSI.

(30) Devânaṁpiye piyadasi (31) lâjâ savâ pâsaḍâni pavajitâni gahathâni vâ pujati dânena vividhaya ca pujâye [.] ne [a] ca tathâ dâne vâ pujâ vâ devânaṁpiye manati athâ kiti ṣâlavaḍhi ṣiyâti [.] ṣavapâṣaṁḍâna ṣâlâvaḍhi nâ bahuvidhâ [b] [.] taṣa ca iyaṁ mule a vacatuti [c] kiṁti taatapâṣaḍa [6] vâ pujâ vâ palapâṣaṁḍagalahâ vaṁ [7] taṁ apaṣakaṭe va no ṣayâ (32) apakalaṁnaṣi lahakâ vâ ṣiyâ taṣi taṁṣi pakalanaṣi pujetaviya cu palapâṣaṁḍâ tena tena akâlana [d] [.] hevaṁ kalata atapâṣaṁḍâ bâḍhaṁ vaḍhiyeti palapâṣapiḍa [8] vâ upakaloti [e] [.] tadâ anatha [f] kaloti atapâṣaṁḍa ca chanoti palapâṣaṁḍa [9] pi vâ apakaloti [.] ye hi kecha atapâṣaṁḍa puyâti [g] (33) palapâsaṁḍa vâ galahati

[1] Fac-similé C. °gama ca asu°.

[2] Fac-similé C °tavya de°.

[3] Fac-similé C. °ḍâna ba°.

[4] Fac-similé C. °kâ va e°. Mais le fac-similé B. me paraît donner clairement *ca* qui est aussi la lecture de Kh.

[5] Bien que les fac-similés portent , qui est proprement le signe , avec la notation de l'*â* redoublée, il ne semble pas qu'il y ait jour à une autre lecture que °*thî* ().

[6] Dans °*ta ata*°, le second *ta* est rajouté au-dessus de la ligne.

[7] Depuis *pala*°, rajouté au-dessus de la ligne.

[8] *Pi* rajouté au-dessus de la ligne.

[9] *Pâ* rajouté au-dessus de la ligne.

**sa ve atapâsaṁḍabhatiyâ vâ kiti atapâsaṁḍa dipayema so câ punâ tathâ kâlota bâḍhatale upâhaṁti atapâsaṁḍa pi [.] samaviye[h] va sâdhu kiṁti manamanasâ dhaṁma suneṁyu câ sususâyu vâ ti [.] hevaṁ pi devânaṁpiyasâ ichâ kiṁti (34) savapâsaṁḍa bahuputâ[i] câ kalânâga ca hâveya ti [.] e va tatâ tatâ pasaṁnâ tehi vataviye devânaṁpiye no tathâ dânaṁ vâ pujâ vâ maṁnate athâ kiti sâlâvaḍhi ṣiyâ savapâsaṁḍa tîj bahukâ ca [.] etâyâṭhâye viyâpaṭâ dhaṁmamahâmâtâ ithidhiyakhamahâmâtâ[k] vacabhumîkâ ane vâ yâ nikâye [.] (35) iyaṁ ca etasâ phale yaṁ atapâsaṁḍâvaḍhi ca hoti dhaṁmasa ca dipanâ [.] aṭhavepâbhipitasâ[l] [.]**

KAPUR DI GIRI

n'a conservé de cet édit que les dernières lettres qui semblent se lire :

(1) ——— hapatraca vepa.pitasa[1a] (.)

*Girnar.* — *a. Pûje* pour *pûjaṁ*. Je crois avec Wilson, contrairement à l'opinion de Burnouf et de M. Kern, qu'il faut lire, ici et à la ligne 8, *kiṁti sâra°* et non *kitisâra°*. La forme n'oppose aucune difficulté, pas plus à la première qu'à la seconde analyse. Mais d'autres raisons me décident, et, tout d'abord, l'emploi, qui suit immédiatement, de *sâravaḍhi;* il prouve tout au moins que dans *kitisâravaḍhi*, il faudrait nécessairement considérer *kitisâra*, non comme un *tatpurusha* (Burnouf), mais comme un *dvandva*, à l'exemple de M. Kern. Cependant nous n'avons

[1] Cette première ligne de l'autre face du rocher manque complètement dans le fac-similé W.

aucun motif de penser que le roi s'intéresse si spécialement à la *renommée*, à la *gloire* de toutes les sectes qui, après tout, sont des rivales de sa croyance à lui. Il nous a, au VII^e^ édit, nettement expliqué ses sentiments; il entend les tolérer, les favoriser même, en raison du but moral et élevé que, au fond, toutes se proposent également; c'est le commentaire le plus expressif de notre *sâra*, leur *essence*. Quant à la restitution de *kiṁti*, l'emploi si fréquent de la locution dans ce texte lui prête *a priori* une certaine vraisemblance. On reconnaîtra aussi que cette introduction du style direct donne plus de clarté à la construction; *siyâti* de Kh., si, comme il est probable, il le faut résoudre en deux mots, démontrerait positivement que nous sommes en présence du style direct. On ne saurait guère hésiter, dès lors, à en chercher la marque dans *kiṁti*; il suppléerait ici, comme souvent dans nos inscriptions, l'*iti* qui manque, du moins à G., à la fin de la proposition. C'est aussi en partie sur le *ti* de Kh. que je fonde ma division des deux phrases; je coupe, comme Burnouf, avant, et non, comme M. Kern, après *savapâsaṁḍânaṁ*. Il est en effet très naturel que *sâravaḍhi*, qui fait antithèse à *dâna* et à *pûjâ*, soit présenté dans les mêmes conditions que ces deux mots, c'est-à-dire sans ce régime. Il est bien plus indispensable à la phrase suivante; *sava°* et *bahavidhâ* sont en effet dans une corrélation directe, nécessaire. C'est pour ne l'avoir pas assez senti qu'on a donné de cette proposition des interprétations si peu significatives.

Par la particule *tu*, elle se présente comme une objection : « mais le règne, l'empire, pour toutes les sectes [à la fois], de leur fond essentiel, implique bien des diversités ». En d'autres termes : Mais comment prétendre favoriser à la fois la puissance des doctrines fondamentales de toutes ces sectes, alors qu'il existe entre elles tant d'oppositions et de divergences? La phrase suivante répond à ce scrupule : quelle que soit cette diversité, — telle est l'intention de l'expression distributive *tasa tasa*, pour *tasâ tasâ* comme *ya* pour *yâ*, — toutes ont au moins un intérêt commun, ou, littéralement, cette puissance a une racine, une source commune, qui est la retenue dans le langage. Le roi enfin, fidèle à ses idées exprimées dans le VII^e^ édit, n'entend pas que l'on compromette par des polémiques acerbes et irritantes, inspirées par un esprit de secte exclusif, les heureux effets que peuvent, comme il nous l'a expliqué, produire toutes les croyances; car toutes, suivant lui, bien que dans des mesures diverses, poursuivent au fond un but identique (*sâra*). — *b*. Burnouf isole *âtpapâsaṁḍapûjâ* de la négation *no*, et comprend que l'on doit seulement honorer sa propre croyance, mais non blâmer celle des autres. La symétrie des deux *va-va* me paraît interdire cette construction. D'autre part, il n'est pas admissible que le roi défende d'honorer sa propre croyance, au moment même où il conseille de les honorer toutes en général. Il faut évidemment prendre *âtpapâsaṁḍapûjâ* et *parapâsaṁḍagarahâ* comme les deux termes, corrélatifs et étroitement liés, d'un

ensemble unique : il ne faut pas honorer sa croyance aux dépens des autres, ou faire le procès aux autres croyances, au profit de la sienne ; en d'autres termes, c'est la polémique que veut ici interdire le roi, et il la résout en ses deux aspects. La même observation s'applique au commencement de la phrase *yo hi koci*, etc., de la ligne 5. M. Kern a le premier reconnu le vrai sens de *lahukâ* et de l'opposé *bahukâ*, que nous trouverons plus bas : « respect et manque de respect, dénigrement ». Cf. le pâli *gârava*. Les formations d'abstraits en *ka* ne sont pas rares en pâli ni dans le sanscrit buddhique ; j'en réunirai ailleurs des exemples. Il n'est pas besoin d'insister sur *asa* = pâli *assa*, védique *asat*, équivalent de *syât*. Burnouf, qui s'est trompé sur l'analyse de *apakaraṇamhi* = *a* + *praka°*, c'est-à-dire, « dans la non-occasion, quand il n'y a pas lieu », et sur la lecture *prakaraṇe* qu'il transcrivait *pi karaṇe*, garde l'avantage sur M. Kern, à propos de *pûjetayâ*, qu'il traduit *pûjetavyâ*. La comparaison de Kh. ne peut plus laisser aucun doute à ce sujet. Kh. montre aussi que notre texte contient une légère erreur ; au lieu de *prakaraṇena*, c'est *prakâreṇa* qu'il faudrait. Cette rectification nous dispensera de joindre, comme on a fait jusqu'ici, *tena tena prakaraṇena* à la proposition suivante. Sans parler de l'analogie des autres phrases qui commencent par *evaṁ karaṁto*, il y a une correspondance significative entre *tamhi tamhi prakaraṇe* et *tena tena prakâreṇa* : « Il faut au contraire honorer les autres sectes en diverses manières suivant les circonstances ». — *c*. Le fac-

similé B. ne permet d'admettre d'autre lecture que *karaṁ* ou tout au plus *karuṁ;* dans les deux cas, nous avons certainement, comme le démontre *kalata,* pour *kalamte,* à Kh., le participe présent, *karaṁ* = *karaṁto* ou *karoṁto*. Cf. éd. XI, l. 4, à G., et la note. J'ai à peine besoin de faire remarquer que cette lecture *pûjetavyâ* condamne définitivement pour cette phrase la construction et la traduction de M. Kern. — *d. Karoto* pour *karoṁto*. Il est impossible de décider si *chaṇati*, sanscrit *kshaṇoti*, n'est point passé dans une autre conjugaison. Cependant la présence à Kh. de la forme *chaṇoti*, jointe à l'extrême facilité de la confusion de 𑀢 en 𑀢, rend la restitution *chanoti* très plausible. — *e.* Je ne crois pas qu'il faille lire, comme on a fait jusqu'ici, *savaṁ* en un seul mot = *sarvaṁ*. Le pronom *yo* exige un corrélatif, je le reconnais dans *sa; vaṁ* pour *ve* (l'inverse de *pûje* pour *pûjaṁ* à la premiére ligne) ou pour *vâ* = *va*, comme souvent; Kh. a *ve*, ce qui me fait pencher pour la première hypothèse. La phrase se construit d'elle-même; il est tout simple que les deux verbes, qui viennent d'être exprimés, soient maintenant sous-entendus. Il est sensible que nous obtenons de la sorte un parallélisme bien plus naturel entre les deux membres de phrase, *sa vaṁ*, etc., et *so ca puna, etc.*, qui se font antithèse. Burnouf avait bien rapproché les deux moitiés de la période que M. Kern a eu tort de disjoindre. *Kiṁti* marque exactement que les mots qui suivent expriment la pensée, l'intention qui inspire ce zèle, maladroit au dire de Piyadasi. *Karâto*

pour *karaṁto*. *Bâḍhataraṁ*, au sens du superlatif: «très fort». — *f*. Lis. *sâdhu*. Sur l'*m* de *mañamaṁñasa*, addition euphonique entre deux voyelles, cf. les cas analogues du pâli, ap. Kuhn, *Beiträge*, p. 63. M. Kern a bien vu que *sruṇâju* est pour *sruṇeju* = *sruṇeyu*; comp. *jamâ* pour *yâvat* au 1^er^ édit, etc.; mais il a eu tort de préférer la lecture *pasaṁserâ*; Kh. prouve à l'évidence qu'il faut lire *susaṁserâ*, c'est-à-dire *sussûseraṁ* du pâli. Quant au sens du mot, il ne peut être exactement: «obéir»; on ne saurait exiger que la tolérance soit poussée à ce point; mais de deux choses l'une: ou le mot est pris avec la valeur de «respecter, honorer», dérivée de l'idée d'«obéir» (cf. plus haut, à propos de *sususâ*, III^e^ édit, n. *b*, in G.); ou, ce que le rapprochement de *sruṇeju* rend pour moi encore plus probable, il est employé, exceptionnellement, dans son sens étymologique: «qu'ils écoutent et aiment à écouter». — *h*. *Âsu* pour *assu*. — *i*. *Vataviye* de Kh. ne permet pas de douter qu'on n'ait eu réellement en vue ici l'orthographe *vatavyaṁ*; d'où il suit qu'il faut lire *tehi* en un seul mot, et non en deux avec M. Kern, et traduire: «ceux qui... doivent [se] dire...». *Pûjâ* équivalent de *pûjaṁ*. J'hésite d'autant moins à corriger *bahakâ* en *bahukâ* que la revision du texte a restitué plus haut la forme *lahukâ* (c'est du reste la lecture de Kh.); sur le sens du mot, cf. ci-dessus, n. *b*. — *j*. Complét. *athâya vyâ°*. J'ai déjà marqué précédemment (VI^e^ édit, n. *c*, in G.) que, pour *vacabhûmîka*, je m'en tiens provisoirement au sens admis par Burnouf; j'y

suis surtout déterminé par l'emploi assez étendu et généralisé de *vaccasodhaka* dans le Mahâvamsa, où il paraît signifier *veilleur de nuit.* — *j. Etasa* est malheureusement bien indéterminé; cependant la seule application naturelle me paraît être celle qu'y cherche Burnouf: « le fruit *de cette institution* ». Il me semble en tout cas évident, quelque vague que l'on veuille garder, que le mot ne peut viser que les idées, la conduite du roi, et non celle qu'il conseille à ses sujets; la recommandation en est trop éloignée. Mais alors il s'ensuit que *âtpapâsaṁḍa* désigne la propre croyance du roi, « ma propre croyance »; c'est ce que confirme l'expression *dhaṁmasa dîpanâ; dhaṁma* ainsi employé absolument désigne toujours la vraie religion, la religion du roi.

*Khâlsi.*—*a.* Lis. *pujeti.* Si le modèle de Kh. correspondait exactement au texte de G., il devait porter °*pujâye pujayati ne ne ca*°. La ressemblance entre le 𑀬𑁂 final de *pujâye* et le 𑀦𑁂 suivant a pu amener de la part du graveur l'oubli des mots *pujayati ne;* mais il est impossible de rien affirmer, ces mots n'étant pas indispensables au sens. Sur la fin de la phrase, cf. la n. *a*, in G. — *b.* Lis. °*pâsaṁḍânaṁ sâlavaḍhi*°. *Nâ* est sûrement fautif; c'est *tu* qu'il faut lire, par le changement de 𑀦 en 𑀢; nous trouverons plus bas l'exemple inverse (n. *j*). — *c.* La répétition, au sens distributif, de *tasa*, importe à l'intelligence de la phrase; je suppose que c'est par une inadvertance du

lapicide que l'un des deux manque ici. C'est en réalité *atapâsaḍa* qu'il faut lire : le second 𑀢 est rajouté au-dessus de la ligne ; évidemment le graveur ayant écrit par interversion *taa* pour *ata°* a voulu corriger, mais en rétablissant le *ta* à sa vraie place, il a négligé d'effacer le premier. Le même cas se reproduit aussitôt dans *atapâsaḍavâ pujâ vâ*, qui serait pour *°saṁḍapujâ vâ*, comme à G. ; il est moins probable qu'il faille lire *°pâsaṁdasâ pujâ vâ*, quoique la confusion entre 𑀟 et 𑀲 ne soit ni difficile ni très rare. Peut-être devons-nous avoir recours au même expédient pour nous rendre compte des caractères *taṁ apaṣakaṭe va*. Voici à peu près comme est ici gravé le texte :

[illegible]

[illegible]

Si, au lieu d'ajouter les mots qui sont dans l'interligne, nous les substituons aux caractères auxquels ils sont superposés, nous obtenons un texte exactement pareil à celui de G. ; c'est à coup sûr une puissante recommandation pour cette conjecture, d'autant plus que les caractères soupçonnés ne donnent pas, tels que nous les livre le fac-similé, un sens satisfaisant. Il faut avouer pourtant qu'il y a deux difficultés à ce système : d'une part, nous ne sommes pas en état d'expliquer leur introduction accidentelle, et en second lieu, il me semble que nous pouvons, au prix de deux corrections qui n'excèdent pas les droits que nous donnent ici le désarroi et les négligences

sensibles du texte, leur restituer une valeur utile. Je proposerais de lire *atapasaḍakaṭe va; ata* pour *tam̃a* comme nous avions à l'instant *taa[ta]pâsam̃ḍa;* d'où ce sens: « dans l'intérêt de sa propre croyance »; ce serait le pendant exact de l'expression *atapâsam̃ḍa-bhatiyâ* que nous avons rencontrée à G. et que nous retrouverons tout à l'heure ici même. Je préfère d'autant plus la première hypothèse, que les caractères suspects paraissent, d'après mon fac-similé, avoir été expressément rayés; du moins portent-ils une ligne transversale qu'il est malaisé de considérer comme une érasure accidentelle de la pierre, puisqu'elle ne s'étend qu'aux lettres douteuses. *Sayâ* pour *siyâ*. — *d*. Lis. *apakalanam̃ṣi*, en transposant l'anusvâra. Il est évident que, pour *akâlana*, c'est *pakâlena* qu'il faut lire. Cf. in G., n. *b*. — *e*. Lis. *kalam̃ta* ou mieux *kalam̃te. Vaḍhiyeti*, pour *vaḍhayati*, comme le prouve la construction de *upakaloti*. Il s'ensuit que *atapâṣam̃ḍâ* est = °*pâṣam̃ḍam̃*. Lis. *palapâṣaḍa pi vâ*, pour °*pâsam̃ḍam̃*°; *pi*, qui est rajouté au-dessus de la ligne, a été introduit en mauvaise place. — *f*. C'est encore une correction insuffisante qui prête ici au texte une apparence d'incorrection. Le lapicide avait gravé *taanatha*; il a ensuite entre *ta* et *a* corrigé *dâ*, mais sans effacer la lettre *a* à laquelle en réalité le nouveau caractère doit être substitué. C'est, au fond, *tadânatha* qu'il faut lire, c'est-à-dire *tadam̃natha*, *tadaññatha*. — *g*. *Kecha* pour *kechi* = *kaçcit*. *Puyâti* pour *puyeti* = *pûjeti*, *y* pour *j*, comme nous en avons eu déjà des exemples, surtout à K. Ou bien le *ja* est-il

tombé : *puyâti* pour *pu[ja]yâti, pujayati?* L'*â* long, pour *e*, me fait incliner vers la première hypothèse. Je passe sur les petites irrégularités de détail ; chacun les corrigera à première vue. — *h*. Lis. *samavâye*. Dans *suneṁya*, l'anusvâra est encore une fois transposé pour *saneyaṁ*. — *i*. °[illegible] pour [illegible], la faute est commune. Compl. *kalânâgamâ ca*. Ma photographie paraît donner la lecture *kayânâ°* ; elle concorde mieux avec l'orthographe du v[e] édit. Malgré l'*â* long de *hâveya*, c'est *huveyu* qu'il faut rétablir ; cf. à G. (l. 6) *sâdhâ* pour *sâdhu*. Nous avions plus haut à Dh. le singulier *huveya*. — *j*. *Savapâsaṁḍatî* doit nécessairement être corrigé en °*pâsaṁḍanâ* pour °*pâsaṁḍânaṁ*. Cf. ci-dessus, n. *d*, la correction de *nâ* en *tu*. — *k*. La lecture *itthidhi°* démontre que, de même à G., c'est bien *itthîjha°* qu'il faut lire. Corr. *nikâyâ*. — *l*. On voit que notre texte contient ici, comparativement à celui de G., une courte addition, nous en trouvons également des traces à K. Bien qu'elle soit déparée par plusieurs fautes ou confusions de lecture, elle se laisse rétablir avec certitude : *aṭhavâsâbhisitasâ*, et quoique la formule soit ici plus concise que d'ordinaire, elle se traduit sans hésitation : « [De Piyadasi] (*donné par Piyadasi*) sacré depuis huit ans, » c'est-à-dire, dans la neuvième année de son sacre. Mon fac-similé est venu après coup prêter à cette restitution une garantie matérielle.

*Kapur di Giri*. — *a*. Ces quelques mots, les seuls que K. ait conservés de notre tablette, ouvrent l'ins-

cription sur l'autre face du rocher. Elle est en général beaucoup moins bien conservée que ne le sont les caractères du côté opposé, et la condition de la pierre en rend d'ailleurs la reproduction infiniment plus difficile et plus imparfaite. Les anciens explorateurs n'avaient même rien reconnu de cette première ligne. On ne saurait donc s'étonner de l'extrême incorrection de ce fragment. Les traces qu'il nous conserve suffisent, je pense, grâce à la comparaison de Kh., pour le reconstituer avec une extrême vraisemblance. Les trois derniers caractères sont sûrement *sitasa;* si l'on rétablit *bhi* dans la lacune, on n'hésitera pas à lire *vasa*, pour *vepa*, les deux signes qui précèdent; comme on en peut juger par la lettre *si*, il n'y a pas très loin du 𐨤 à l'𐨬. Il ne serait pas étonnant du reste que le déchiffrement antérieur de Kh. eût pu influencer malencontreusement le général Cunningham dans son examen de K. Quoi qu'il en soit, ces corrections me paraissent hors de doute. Elles impliquent, pour le caractère d'avant, la lecture *ṭha* ou *ṭa* à laquelle il se prête sans peine. Restent les signes [illegible]. On les peut, sans trop d'effort, amener à correspondre au texte de Kh., en corrigeant [illegible], c'est-à dire *dipanā ca*. Mais il est impossible d'arriver ici à la certitude, étant donnée la perte de toute la partie antérieure de l'inscription.

Voici, en résumé, ma traduction de cet édit :

« Le roi Piyadasi, cher aux Devas, honore toutes les sectes, ascètes et maîtres de maison, il les honore (*ces*

*trois mots manquent* à Kh.) par l'aumône et par des honneurs de divers genres. Mais le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance à ces aumônes et à ces honneurs qu'au vœu de voir régner [les vertus morales qui constituent] leur partie essentielle. Ce règne du fond essentiel de toutes les sectes implique, il est vrai, bien des diversités. Mais pour toutes il a une source commune, qui est la modération dans le langage; c'est-à-dire qu'il ne faut pas exalter sa secte en décriant les autres, qu'il ne faut pas les déprécier sans [légitime] occasion, qu'il faut au contraire en toute occasion rendre aux autres sectes les honneurs qui conviennent. En agissant ainsi, on travaille au progrès de sa propre secte tout en servant les autres. En agissant autrement, on nuit à sa propre secte en déservant les autres. Celui qui exalte sa propre secte en décriant les autres, le fait à coup sûr par attachement pour sa propre secte, dans l'intention de la mettre en lumière; eh bien! en agissant ainsi, il ne fait au contraire que porter à sa propre secte les coups les plus rudes[1]. C'est pourquoi la concorde seule est bonne, en ce sens que tous écoutent et aiment à écouter les croyances les uns des autres. C'est en effet le vœu du [roi] cher aux Devas que toutes les sectes soient instruites, qu'elles professent

[1] Je rappelle que la comparaison du VII[e] édit importe à l'intelligence de ce morceau. Le roi estime que, par le but qu'elles poursuivent essentiellement, par leur *sâra*, toutes ces sectes se rapprochent au point de se confondre; il est dès lors naturel qu'il tienne leurs intérêts (au sens moral et élevé, bien entendu) pour étroitement solidaires.

des doctrines pures. Tous, quelle que soit leur foi, se doivent dire que le [roi] cher aux Devas attache moins d'importance à l'aumône et au culte extérieur qu'au vœu de voir régner les doctrines essentielles et le respect de toutes les sectes. C'est à ce résultat que travaillent les Surveillants de la religion, les officiers chargés de la surveillance des femmes, les inspecteurs, et d'autres corps d'agents. Le fruit en est l'avantage de ma propre croyance et la mise en lumière de la religion. (Kh., K. *ajoutent* : Donné dans la neuvième année de mon sacre.) »

# BIBLIOGRAPHIE OTTOMANE.

## NOTICE

DES

## LIVRES TURCS, ARABES ET PERSANS,

IMPRIMÉS À CONSTANTINOPLE,

DURANT LA PÉRIODE 1294-1296 DE L'HÉGIRE (1877-1879),

PAR M. CL. HUART.

Pendant près de dix années, de 1868 à 1877, feu M. Belin, secrétaire-interprète de l'ambassade de France à Constantinople, reprenant la tâche à laquelle s'était consacré Bianchi, avait tenu les lecteurs du *Journal asiatique* au courant des publications orientales sorties des presses de la capitale de la Turquie. Son zèle infatigable ne se laissait pas rebuter par les difficultés du travail qu'il avait entrepris, malgré les exigences des absorbantes fonctions officielles qui lui étaient confiées. Mais sa fin imprévue a malheureusement interrompu cette série d'articles bibliographiques aussi utiles à la science que consciencieu-

sement rédigés. Nous espérons que la continuation de cette liste bibliographique, malgré ses lacunes inévitables, sera favorablement accueillie des lecteurs de ce recueil.

Les trois années qui se sont écoulées depuis la dernière notice bibliographique publiée par les soins de M. Belin, n'ont pas été des plus favorables à un essor des productions de la pensée dans l'empire ottoman. Des événements qui sont présents à la mémoire de tous ont, pour cette période, détourné les efforts de la nation vers un but plus pressant et des préoccupations plus urgentes; le bruit des presses s'est tu devant la voix du canon. Aujourd'hui que la paix règne entre les deux ennemis irréconciliables, et qu'une fièvre de réorganisation semble s'être emparée des hommes d'État de la Turquie, il est à souhaiter que les publications importantes pour la connaissance de l'histoire, de la littérature, des sciences de l'Orient reprennent désormais leur cours si fâcheusement interrompu. Toutefois, nous ne voulons pas dire qu'il n'y ait que du fatras dans les ouvrages dont nous donnons la notice, loin de là; mais on n'en doit pas moins désirer que les œuvres imprimées à Stamboul méritent de plus en plus d'attirer l'attention des savants et soient moins un reflet, comme beaucoup d'entre elles, des productions les plus vulgaires de la littérature française contemporaine.

Nous avons cru devoir conserver ici la classification adoptée par M. Belin; nous avons donc, comme lui, rangé les livres sortis des presses de Constanti-

nople sous cinq rubriques différentes. Mais le présent travail contient en outre, sous forme d'appendice, une sixième section, comprenant un certain nombre de livres arabes, imprimés à Beyrouth dans ces dernières années, d'après une liste manuscrite dont je dois l'obligeante communication à la bienveillance de mon collègue et ami, M. le baron A. Rousseau, chancelier du consulat général de France à Beyrouth. Plusieurs de ces ouvrages ont certainement vu le jour avant l'année 1294; mais il nous a semblé utile de les joindre à notre nomenclature, les productions des presses de Syrie étant généralement peu connues en Europe.

Par une heureuse innovation, le *Salnamèh* ou Annuaire impérial ottoman pour 1297, paru à la fin de l'année dernière, contenait, pour la première fois, à la page 413, une liste des ouvrages qui ont obtenu du gouvernement turc, dans le courant de 1296, l'autorisation nécessaire pour pouvoir être imprimés et mis en vente dans les limites de l'empire. Cette liste nous a été fort utile pour compléter les renseignements que nous avions déjà reçus d'autre part, et pour les suppléer dans certains cas. Quant aux livres imprimés pendant les deux années précédentes, nous sommes redevable de la plupart des notices qui les concernent à la bienveillance de S. E. Aristoclès éfendi, directeur de l'enseignement supérieur au ministère impérial de l'instruction publique, et à l'obligeante entremise de M. J. Robert, second drogman de l'ambassade de France; nous saisissons avec em-

pressement cette occasion de leur en adresser, ici même, l'expression de notre vive gratitude.

Péra, février 1880.

I. THÉOLOGIE, SCIENCES RELIGIEUSES, LÉGISLATION.

1. احكام مرغوبه « Jugements désirables », recueil de décisions juridiques, relatives aux terres dites *arâzi-i mirîyé* (terres domaniales), par Omar Hilmi éfendi, ancien Fetwa Émini.

Cet ouvrage est une sorte de réédition, revue, corrigée et mise au courant des nouvelles lois, d'un traité d'Arif Hikmet bey, intitulé *Ahkiâm-i mèr'iyé*.

2. اصول محاكمات جزائيه قانون موقّتى « Code provisoire d'instruction criminelle ». Imprimerie impériale, 1296. Prix : un quart de medjidiè.

3. اصول محاكمهٔ حقوقيه قانون موقّتى « Code provisoire de procédure civile ». Imprimerie impériale, 1296. Prix : un demi-medjidiè.

4. اعلامات حقوقيه‌نك اجراسى قانون موقّتى « Règlement provisoire touchant l'exécution des jugements rendus par les tribunaux civils ». Imprimerie impériale, 1296. Prix : 100 paras argent.

5. الاقليد لادلّة الاجتهاد والتقليد « La clef qui explique les preuves de la qualité de chef de secte ou d'imitateur (en matière de jurisprudence religieuse) », par Séïd Abou 't-Tìb, fils du nabab de Bhopal. Imprimerie du journal arabe le *Djévâïb*. Prix : 4 piastres.

6. آيات اربعين «Les quarante versets», par feu Oqdji Zâdèh. 1294.

7. إيضاح القواعد «Explication des règles», commentaire et interprétation des principes du droit exposés dans la préface du *Mèdjellé*, ainsi que des autres règles de la jurisprudence», par Hachem-bey, membre de la Cour de cassation. Prix : 5 piastres argent.

8. تحصيل اموال نظامنامهسى «Règlement relatif à la perception des impôts». 1296.

9. تحفة السائلين «Présent fait à ceux qui demandent». 1295.

10. ترجمة القانون الأساسى «Traduction arabe de la Constitution ottomane et du *hatti-houmâyoun* qui l'a promulguée». Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 4 piastres argent.

11. ترجمة نظامات مجلس الاعيان ومجلس المبعوثان «Traduction arabe des règlements du Sénat et de la Chambre des députés de l'empire ottoman», imprimé, par ordre de la Sublime-Porte, à l'imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 3 piastres argent.

12. ترغيب الانام الى تأييد الاسلام «Les hommes rendus désireux de contribuer à la prospérité de l'islamisme», traité de controverse dogmatique et religieuse. 1294.

13. تشكيل محاكم قانون موقتى «Règlement provi-

soire concernant la composition des tribunaux». Prix : 100 paras argent. 1296.

14. تعريفات عزيزية «Les définitions d'Aziz», traité sur les formules de prières et d'invocations, en arabe. 1294.

15. تفسيرلى مصحف شريف «Coran, accompagné d'un commentaire». Édition lithographiée, publiée sous la direction d'Osman bey, deuxième aide de camp de S. M. I. le sultan. Texte calligraphié par Hasan Riza éfendi, imâm de la musique impériale et élève de Mohammed Chéfîq bey, calligraphe célèbre, avec privilège spécial du *medjlis-i meʿârif* (conseil supérieur de l'instruction publique). Prix : un quart de livre turque.

Le commentaire est la traduction du *Méwâkeb* de Hosaïn-Wâʿèz, traduit du persan par Farroukh éfendi. Voyez un article spécial paru dans le journal turc *Vakyt*, n° 1427, 25 chawwal 1296.

16. حصول المأمول من علم الاصول «L'obtention du désir relativement à la science des principes (de la jurisprudence)», par S. A. Mohammed Sâdiq Hasan Khan Bahâdour, nabab de Bhopal (Hindoustan). Imprimerie du *Djévâïb*, 200 p. Prix : 12 piastres.

17. حقوق ملل «Droit des gens», en turc. Traduit du français. Imprimerie du *Djévâïb*, 1295. Prix : 5 piastres argent.

18. خرج تعرفهسى «Tarif des droits à percevoir par

les tribunaux relevant du ministère de la justice». Imprimerie impériale. Prix : 100 paras argent.

19. خزينة الخطباء «Le trésor des prédicateurs», traité en turc, par Mohammed éfendi. 1294.

19$^{bis}$. داعى الرشاد فى سبيل الاتفاق والاتحاد «L'invitation à la bonne direction dans la voie de la concorde et de l'union». 1294.

20. *Dèstour-i Hamidié.* Appendice à la législation ottomane, publié par Démétrius Nicolaïdès; 5e partie, contenant les lois et règlements promulgués à partir de l'année 1874. Constantinople, bureaux du journal *Thraki*, 1878. Prix : une demi livre turque.

Forme la cinquième partie de la *Législation ottomane,* et contient la traduction de la plus grande partie des règlements compris dans le troisième volume du *Destour.* (Voyez Belin, *Bibliographie ottomane*, dans le *Journal asiat.*, fév.-mars 1877, n° 24.)

21. زبدة الآثار «Quintessence des monuments littéraires», commentaire du Coran, en turc, composé en 1294 (1877), par Ahmed Ibn ʿAbdallah en-Nâṣèḥ, savant de Baghdad. Prix : 25 piastres medjidiè.

22. سورۀ يس شريف تفسيرى «Commentaire sur le chapitre XXXVI du Coran, intitulé *Yâ-sîn*», en turc. 1296.

23. شرح عقائدك كناريته كستلينك وخياليتك كناريته بهشتينك درج «Insertion des annotations de Kastal sur les marges du commentaire des ʿ*Aqâïd*, et de celles de Bihichti sur les marges de Khayâli», ouvrage

de théologie scolastique (*kélâm*), en arabe. 1296. 308 pages compactes, grand format. Prix : cartonné, 15 piastres.

Ahmed ben Mousa, surnommé *Khayâli*, est le plus célèbre des commentateurs de l'ouvrage intitulé *El-ʿaqâïd en-nasafiyé*, traité bien connu de théologie musulmane, dû à la plume d'Abou Hafṣ ʿOmar ben Moḥammed Nasafi (mort en 537=1142). Mostafa Qasṭalâni, appelé vulgairement *Kastal*, et Ramadhan ben ʿAbd el-Mohsin *Bihichti*, ont écrit des annotations marginales (*hawâchi*) sur le texte de Khayâli. Voyez Hadji-Khalfa, t. IV, p. 219 et suiv., n° 8173; Zenker, t. I, n°ˢ 1424 et 1425; t. II, n° 1101. Ces deux derniers commentaires sont ici imprimés pour la première fois.

24. شرح قانون تجارت « Commentaire du code de commerce », par Yanko éfendi Vithinos, substitut du procureur impérial près le tribunal de première instance de Stamboul. Prix : trois quarts de medjidiè.

25. شرح قانون جزا « Commentaire du code pénal », par Tinghir Simon éfendi. 1295.

26. صدر الشريعة « Le ministre de la loi religieuse », commentaire célèbre d'Obaïd Allah Mahboubi, surnommé lui-même *le second ṣadr ech-chariʿa*, sur la *Wiqâyèh* de Mahmoud Mahboubi.

Voyez Hadji-Khalfa, t. VI, p. 458 et suiv., n° 14308.

27. الطريقة المثلى في الإرشاد إلى ترك التقليد واتباع ما هو الأولى « La voie louable conduisant à l'abandon de l'imitation et à l'obéissance à ce qui est préférable » (en matière de jurisprudence religieuse), par Séïd Abou 't-Tîb, fils de Séïd Mohammed Hasan Sâdiq

Khân, nabab de Bhopal. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 4 piastres.

Le titre الطريقة المثلى est emprunté à un passage du Coran, sour. xx, vers. 66.

28. عابدين, traité de jurisprudence religieuse. 1294.

Commentaire renommé d'Ibn el-Abidîn sur le *Dorri-Moukhtar*. Cf. Belin, *Journal asiat.*, février-mars 1877, p. 124, n° 1.

29. قانون تجارتك پوليچه وبونويه دائر شرح « Commentaire sur les articles du code de commerce relatifs à la lettre de change et au billet à ordre », en turc. 1296.

30. كفايه نك ترجمسى « Traduction turque du livre intitulé *Kifâyèh* ».

Cf. Zenker, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 176, n° 1439.

31. لقطة العجلان مما تمس إلى معرفته حاجة الإنسان « Bribes ramassées en courant, relatives à ce que l'homme doit connaître », suivi d'un opuscule intitulé : خبيئة الأكوان في افتراق الأمم على المذاهب والأديان « Le secret des êtres sur la divergence des sectes et des religions », par Séïd Mohammed Sâdiq Hasan Khan Bahâdour, nabab de Bhopal; 320 pages. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 1 medjidiè.

32. مجلس ارشاد « La séance de la bonne direction », traité en turc, par Hâdji Méhémet éfendi. 1294.

33. مجله شرح تشريح « Commentaire du *Médjellè* (code civil ottoman) », paraît par fascicules. Le pré-

mier a paru en 1295, le second et le troisième en 1296. Prix de chaque fascicule : 100 paras. 1296.

Publié avec l'autorisation du ministère de l'instruction publique.

34. مجلّه‌نك قواعد كليه‌سى اوزرينه شرح « Commentaire sur les principes fondamentaux du droit, tels qu'ils sont élucidés dans le Ier livre du *Mèdjellè* », par Chems Eddin éfendi, en turc. 1294.

35. مصحف شريف. Coran; édition lithographiée. L'écriture est de Mostafa éfendi Qâdyrghali. Petit format; les chiffres des versets sont indiqués dans la marge. Prix : broché, 6 piastres et demie argent; relié, 10 piastres.

Cf. une remarque de Belin, relative à l'impression du texte du Coran, dans le *Journal asiat.*, février-mars 1877, p. 133.

36. نجاة المؤمنين « Le salut des fidèles », traité de jurisprudence religieuse, en turc, par Hâdji Émîn éfendi. 1296.

2. LITTÉRATURE, MORALE, POÉSIE.

37. ابى نواس ديوانى « Recueil des poésies d'Abou Nowâs », texte arabe. Le diwân d'Abou Nowâs a été traduit en allemand par M. A. de Kremer.

38. آثار جديدۀ عزت « Nouvelles œuvres d'Izzet éfendi », de Roustchouk.

39. اخلاق حميده « Les qualités louables », traité d'éthique ou de morale, en turc, par Mohammed Sa'ïd éfendi, ancien correcteur en chef du *Taqwîmi-*

*Véqâï*, aujourd'hui disparu. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 4 piastres argent.

Le titre de l'ouvrage, *Akhlâq-i Hamîdè*, contient une allusion au nom du sultan actuel, Abd ul-Hamîd. Cet opuscule contient la traduction de l'ouvrage arabe intitulé اخلاق عضد الدين (voyez Hadji-Khalfa, n° 281), ainsi que des fragments de Ghazzâli et de Tachkieupru-zâdèh.

40. اخلاق محسنی «Traité de morale», dédié au prince Mohsin ben Hoséïn ben Baïqara, ouvrage célèbre de Hosaïn Vâ'èz Kâchifi, en persan. Nouvelle édition.

L'*Akhlâq-i Mohsini* a été souvent réimprimé. Cf. Zenker, t. I, n° 1351, et t. II, 109 et suiv.

41. اداب سَداد «Les règles du juste», traité de morale, en turc. 1294.

42. اسیاده چرنایف یاخود ترك قهرمانلری «Tchernaïeff en Asie ou les héros turcs», pièce de théâtre. 1294.

43. اسیای وسطی سیاحتنامه‌سی «Voyage dans l'Asie centrale», traduit en turc. 1295.

44. افریقای جنوبده اوچ روس ایله اوچ انکلیز «Aventures de trois Russes et de trois Anglais dans l'Afrique centrale», roman de M. J. Verne, traduit en turc.

45. انکیزیسیون اسراری «Les mystères de l'inquisition», tableaux historiques de l'Espagne; traduit et publié par Nâzim bey. 20 fascicules parus en 1296.

46. ایکی دلی قانلینك بوغاز ایچی «Le Bosphore des deux jeunes gens», récit de voyage. 1295.

47. پارس بطالخانه‌لری «Les cafés chantants de Paris», brochure en turc. 1296.

48. بر کوزل دلیقانلی «Un joli garçon», brochure, traduite (du français?) par Nâchid éfendi.

49. بلیغ خان «Bélîgh-Khân», ouvrage en turc. 1294.

50. بهارستان, traduction turque du *Béhâristân*, ouvrage persan de Djâmi. 1295.

51. بهاریهٔ ادبیات «Les épices de la littérature (?)», 1294.

52. تحفهٔ صبری عن لسان بلغاری «Présent de Ṣabri, traduit du bulgare», en turc. 1296.

53. تحفهٔ الغزان. Brochure en turc. 1294.

54. تخمیس قصیدهٔ البردة «Stances de cinq vers composées sur le texte du poème connu sous le nom de *Borda*», en turc, par Nahîfi éfendi. Imprimerie du *Djévâïb*. 1296. Prix : 3 piastres argent.

Sur Suléïmân Nahîfi, poète du XVIII[e] siècle de notre ère, voyez Hammer, *Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, t. IV, p. 308.

55. جزائر یاخود بالقجی قیزی «Alger, ou la fille du pêcheur», pièce de théâtre. 1294.

56. جلّادك قربانلری «Les sacrifices du bourreau», brochure, en turc. 1296.

57. چنكانه قیزی «La fille des bohémiens», roman, en turc. 1296.

58. حسرتله وصلت « Union et regrets », pièce de théâtre.

59. خائن برادر ياخود ايكدن بولور « Le frère perfide, ou On récolte ce qu'on a semé (proverbe) », pièce de théâtre.

60. خلاصة الحكم وهدية الامم « Abrégé des maximes, présent fait aux peuples », traité de morale, en turc, par Nâdjim éfendi.

61. راحت الارواح « Le repos des âmes », traité en vers persans (*mesnévi*) sur le mysticisme, par Ahmed Suréyya éfendi, de Baghdad. Tome I.

62. سان سهلو ترجمه‌سی « Traduction turque de Saint-Sélo (?). »

63. سبريايه سوركنه كتمش بر ادمك قيزى « La fille de l'exilé en Sibérie », roman (traduction de la Jeune Sibérienne de X. de Maistre?). 1295.

64. سرسرى يهودى « Le Juif errant », traduction turque du roman d'Eugène Sue.

65. سركذشت احوال عشق « Histoire et aventures amoureuses », roman turc. 1294.

66. سركذشت مارى « Histoire de Marie », en turc. 1296.

67. سرور « La joie », brochure. 1294.

68. شرق مجموعه‌سی « Recueil de chansons populaires », publié par Mohammed Chefki, avec l'auto-

risation du ministère de l'instruction publique. Les livraisons paraissent tous les quinze jours. Prix de chaque fascicule : 2 piastres argent.

69. شمسیه شرح « Commentaire du traité de logique intitulé *Chemsiyèh* ». 1295.

Cf. Zenker, *Biblioth. orient.*, t. I, p. 163, n° 1333.

70. معرب شمسیه « Traduction arabe du traité de logique connu sous le nom de *Chemsiyèh* », par Méhemed Nouri éfendi, de Sofia. 1295.

Voyez le numéro précédent.

71. شوکت بك ایله خیریه خانمك سرکذشتهلری « Aventures de Chevket bey et de Haïriyé-Hânum », roman turc.

72. شوندن بوندن « De ci, de là », brochure. 1295.

73. شیر « Le lion », recueil de pièces de théâtre, par Sérâï bey. Prix : un quart de medjidiè.

74. شیطانك یادکاری « Les Mémoires du diable », roman de F. Soulié, traduit en turc par Sâmi bey. A paru par livraisons; complet en 75 fascicules. 600 p. à deux colonnes, format grand in-8°. Imprimerie de Mehrân, 1296. Prix : 75 piastres argent.

75. صبری شاکرك دیوانی « Diwân de Ṣabri-Châkir », poète turc, contemporain et émule de Nafʿî, sous le règne de Murad IV (commencement du XIIIᵉ siècle de notre ère). Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 6 piastres.

Sur Nafʿî, voyez la notice qui lui est consacrée par Hammer,

*Geschichte der Osmanischen Dichtkunst*, Pesth, 1837, t. III, p. 234.

76. طالع بدبخت « La vie d'un infortuné », pièce de théâtre, par Kiâzim éfendi. 1294.

77. ظهور عثمانيان « L'apparition des Ottomans », pièce de théâtre. 1294.

78. عشق نه بلا « Quel malheur que l'amour ! », pièce de théâtre. 1296.

79. عصمت ياخود هجرت « La chasteté ou la fuite », pièce de théâtre. 1295.

80. علم أخلاق « La science de la morale », en turc.

81. غازى عثمان « Ghazi Osman pacha », pièce de théâtre. 1294.

82. فكرى بكك قيزى « La fille de Fikri-bey », comédie. 1295.

83. فنارى مجموعهسى « Recueil de Fénâri », traité de logique. 1295.

Chems Eddin Mohammed Ben Hamza Fénâri est un des plus célèbres commentateurs de l'*Isâghoudji*. Cf. Zenker, t. I, p. 162, n° 1325.

84. قپودان هاتراسك سركذشتى « Aventures du capitaine Hatteras », traduction turque du roman de M. J. Verne. 1294.

85. قراليچه قيزلرى « Les filles de la reine », roman, en turc. 1296.

86. كرفتار سفالت «Le prisonnier de la misère», roman, en turc. 1296.

87. كنز الكنوز «Le trésor des trésors», en arabe.

88. لزوم ما لا يلزم «La nécessité de ce qui n'est pas nécessaire», en arabe.

89. لوندره بيچارهكانى «Les misérables de Londres», roman traduit du français de M. P. Zaccone. Paraissant par livraisons. Prix de chacune : 2 piastres cuivre ou 60 paras argent.

90. مدرسهٔ ادب «L'école de la politesse», brochure, en turc. 1294.

91. مقدّمة اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك «Préface de l'ouvrage intitulé : Le plus droit des chemins pour connaître la situation des empires», par S. A. Khéïr-Eddin pacha (ancien grand-vizir), en arabe. Imprimerie du *Djévâïb*, 1295. Prix : 7 piastres en papier-monnaie.

92. مقدّمهٔ أقوم المسالك في معرفة احوال الممالك ترجمهسى «Traduction turque de la préface de l'ouvrage ci-dessus», par S. A. Khéïr-Eddîn pacha. Imprimerie du *Djévâïb*, 1296. Prix : 5 piastres argent.

93. منتخبات آثار عثمانيه «Chrestomathie de la littérature turque». 1296.

94. ميراث يدى ثريا «L'héritage des sept Pléiades», recueil de contes et d'historiettes, en turc. 1296.

95. ملهمهٔ جورى «L'inspiratrice de la force», en turc. 1294.

96. ندامت « Le repentir », pièce de théâtre. 1295.

97. نزهة الارواح « Le plaisir des âmes », poème mystique, en persan.

98. نشوة السكران من صهباء تذكار الغزلان « L'ébriété de l'ivrogne, produite par le souvenir des belles », par Séïd Mohammed Sâdiq Khân, nabab de Bhopal. 120 pages. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 7 piastres.

99. نو بهار « Le printemps », publication périodique, en turc.

100. واسطة السلوك في سياسة الملوك « Le moyen de connaître la politique des princes », traité de politique, traduit de l'arabe en turc. 1295.

L'original en arabe a été imprimé à Tunis.

101. وصلت غريبه « L'étrange réunion », brochure en turc.

102. يادگار مجار « Souvenirs de Hongrie », récits de voyages, en turc. 1294.

103. يدى دلبرلر « Les sept beautés », roman turc. 1295.

104. اثمار التواريخ « Fruits de l'histoire », résumés historiques. 3e volume. 1294.

### 3. HISTOIRE, BIOGRAPHIE.

105. اس الانقلاب « Base de la révolution », résumé historique, par Ahmed Midhat éfendi.

106. بلغاريه « La Bulgarie », en turc.

107. تاريخ تركيه وارمنيه « Histoire de la Turquie et de l'Arménie ».

108. ثبات وغيرت « Constance et zèle », récit militaire de la campagne de Plevna », par Ibrahim éfendi, chef de bataillon. Imprimerie du journal le *Vaqyt*. Prix : un quart de medjidiè.

109. جزمى « La certitude », récits historiques, par Kémâl bey. Premier fascicule. 80 p. Imprimerie de Mehrân. Prix : un quart de medjidiè.

110. جهاد دول « La guerre sainte des nations », brochure. 1294.

111. چين تأريخى « Histoire de la Chine ». 1295.

112. حادثهٔ كربلا « La catastrophe de Kerbélâ », récit de la bataille où périt Husseïn, fils d'Ali. Brochure. 1294.

113. حسين پاشانك حكم مضبطهسى « Procès de Husseïn pacha ». Imprimerie du *Djéridéï-ʿAskériyé*. Prix : 4 piastres en métallique.

114. راشد پاشانك حكم مضبطهسى « Procès de Râchèd pacha ». Imprimerie du *Djérîdéï-ʿAskériyé*. Prix : 3 piastres métalliques.

115. زبدة الحقائق « Quintessence des vérités », recueil de documents relatifs à la guerre entre la Russie et la Turquie, par Ahmed Midhat éfendi.

116. زغره مولمسى « Histoire lamentable de Zaghra »,

fragments historiques, relatifs à la dernière guerre, par Husseïn Râdji éfendi.

117. فائق پاشانك حكم مضبطه‌سی «Procès de Fâïk pacha». Imp. du *Djéridéï-ʿAskériyé*. Prix : 4 piastres en métallique.

118. قره طاغ تأریخی «Histoire du Monténégro», en turc. 1294.

119. الكافی «Le livre suffisant», histoire de la dernière guerre et des récentes phases de la question d'Orient. Cet ouvrage est divisé en trois grandes sections, traitant des causes historiques et politiques de la dernière guerre entre la Russie et la Turquie, et en relatant les événements. Il est accompagné de six cartes et de dix portraits d'actualité. Ces portraits ont été gravés et imprimés à Paris. Imprimerie du *Djévâïb*, 1293. Prix : 30 fr.

120. كتاب مشاهیر النسا «Les femmes célèbres de l'islamisme», dictionnaire biographique, par Mehemet Zeheri éfendi. 2 vol. grand in-8°, 371-429 p. Imprimerie impériale, 1295-1296.

Cf. *Journal asiatique*, VII[e] série, t. XIII, mars-avril 1879, p. 392.

121. مجمل تاریخ عمومی «Précis d'histoire générale». 1294.

122. معاهدات مجموعه‌سی «Recueils des traités» conclus entre la Porte Ottomane et les puissances étrangères. Paraissant par fascicules isolés. Prix de chaque

fascicule : 1 piastre et demie. Nombre de numéros parus à la fin de 1296 : 43 fascicules. Les quarante premiers numéros forment deux volumes. Prix de chaque volume : 30 piastres. Imprimerie du *Djéridéï-ʿAskériyé.*

123. نتائج الوقوعات « Résultats des événements », résumé de l'histoire ottomane. Deux volumes parus, format grand in-8°.

124. نقد التوارىخ « Choix des chroniques », résumé de l'histoire, en turc. 1296.

4. PUBLICATIONS DIVERSES.

125. استاتستيق دول « Statistique des nations », en turc. 1296.

126. اصطلاحات فنيّه وجغرافيا « Termes techniques des arts et de la géographie », en turc. 1296.

127. تحفة التعبيرات « Traité d'onirocritique », explication des songes, traduit de l'arabe.

128. جوامع العلوم العثمانيه « Encyclopédie ottomane », traduite du grec en turc, par Yankomil Oghlou. 1296.

129. جيب كتبخانهسى « Bibliothèque de poche ». Encyclopédie portative, format petit in-4°, paraissant par fascicules. Ouvrages parus à ce jour :

1. مَدنيت اسلاميه « La civilisation musulmane ».
2. اساطير « Contes ».

3. قادینلر « Les femmes ».

4. كوك « Le ciel ».

5. یر « La terre ».

6, 7, 8 et 9. نمونهٔ ادبیات « Modèles de littérature », 4 fascicules. Voyez le numéro suivant.

Les cinq premiers opuscules sont dus à la plume de Sâmi bey.

130. نمونهٔ ادبیات « Modèles de littérature », histoire littéraire ottomane, racontée par l'auteur, Abou Ziyâ Tevfîq bey. 4 fascicules parus, formant les numéros 6 à 9 de la *Bibliothèque de poche*, جیب کتبخانهسی. (Voyez le numéro précédent.) Environ 400 pages. Prix : 18 piastres argent.

Parmi les auteurs modernes qui figurent dans cette chrestomathie turque, nous citerons Akif pacha, Réchîd, Fuâd, Djevdet, Pertev et Chinâsi éfendi.

131. چای رسالهسی « Traité sur le thé ». 1295.

132. چشمه قضاسی داخلنده ایلیجه صولری « Étude sur les eaux d'Ilidjé, dans le canton de Tchechmè (sandjak de Smyrne, vilayet d'Aïdîn) ». 1294.

133. خوابنامهٔ لطیف « Le livre agréable des songes », traité d'onirocritique, en turc. 1295.

134. ربع تختهسنك ترسیم واستعمالی « Tracé et emploi du sextant », en turc. 1296.

135. سالنامه « Annuaire impérial pour l'année lu-

naire 1295 », 33[e] année, rédigé sous la direction de Halet bey, directeur de la correspondance au ministère de l'instruction publique. Lithographié à l'imprimerie de Riza éfendi; 494 pages. Prix : 15 piastres en papier-monnaie.

136. سالنامه « Annuaire impérial pour l'année 1296 ». 34[e] année. Lithographié à l'imprimerie de Hadji Hussïn éfendi, 271 pages.

137. سالنامهٔ دولت عليهٔ عثمانيه « Annuaire de l'empire ottoman » pour l'année de l'hégire 1297 de l'hégire (1879-1880 de J. C.). 35[e] année. Format petit in-8°, 523 pages. Lithographié à l'imprimerie impériale. Prix : 12 piastres argent.

Précédé du texte de la Constitution et du *hatti humâyoun* qui l'a promulguée.

138. آيدين ولايتى سالنامهسى « Annuaire de la province d'Aïdîn ». 1[re] année. 1296.

239. سالنامهٔ قمرئ ابو الضيا « Annuaire pour l'année lunaire 1297 », par Abou-Ziyâ Tevfîq bey, en turc, contenant des renseignements divers, relatifs aux éphémérides, à l'astronomie et à d'autres sciences et arts. 1[re] année. Publié avec l'autorisation du ministère de l'instruction publique. Imprimerie de Mehrân, 1296. Petit in-8°. Prix : un demi-medjidiè.

140. سير سفائن « La conduite des vaisseaux », recueil de problèmes choisis, relatifs à la navigation, traduit de l'anglais par Riza éfendi, professeur à l'École navale, publié sous les auspices de Hasan bey et

de Riza bey, capitaines de vaisseau. Imprimerie de Mehrân, 1296. Prix : 2 medjidiès.

141. شهاب الدين خوابنامهسنك ترجمسى « Traduction turque du *Livre des songes* de Chihâb ed-Dîn (Ahmed Ibn Arabchâh) ». 1296. Cf. Hadji Khalfa, t. II, p. 312, n° 3068; D'Herbelot, *Biblioth. orient.*, v° *Tâbir-Namèh.*

142. غراميا ترجمسى « Traduction du livre appelé *Gramiya* (*γράμμα?*) », recueil de prédictions, استخراجات, pour l'année 1880. Prix : 60 paras.

143. فن زراعت « L'agriculture », traité par Moukhtar éfendi. 1294.

144. كتبخانهٔ اطفال « Bibliothèque enfantine ». 1295.

145. كشف رؤيا « Explication des songes », traité vulgaire d'onéirocritique. 1296.

146. لغارتمه « Tables de logarithmes », à l'usage de la marine, traduites en turc par Riza éfendi, professeur à l'Ecole navale.

147. مباحث متنوّعه « Diverses questions controversées », recueil de petits traités sur différentes matières. 1295.

148. مجموعهٔ فنون عسكريه « Recueil, ou revue des arts militaires ». Premier fascicule. Imprimerie du *Djéridé-ï ʿAskériyé.* Prix : 3 piastres en métallique.

149. مفتاح « La clef », brochure en turc. 1296.

150. مقدمات فنون « Prolégomènes scientifiques ». Deuxième édition. 1296.

151. وحدت وجود مسئلەسی « La question de l'unité des corps », brochure, traduite en turc. 1294.

152. هیئت بحریه « Astronomie navale », par Riza éfendi. Cf. *supra*, n° 140.

153. يادكار « Souvenirs, ou mémoires », par Djévâd bey, colonel d'état-major. Paraissant par fascicules, dont les deux premiers ont vu le jour en 1296. Ils contiennent des questions et des mémoires relatifs à l'histoire et aux sciences mathématiques, ainsi qu'une carte de l'empire ottoman sous Osman. Prix de chaque fascicule : 2 piastres et demie.

5. LINGUISTIQUE, RÉDACTION, GRAMMAIRE.

154. اجرومیّه « Adjorroumiyé », nouvelle édition de la grammaire arabe d'Es-Sanhâdji Ibn Adjorroum, traduite en turc par Émîn éfendi. 1296.

155. اصول إملا « Principes de l'orthographe », à l'usage des élèves des écoles ottomanes et des employés des bureaux de l'administration turque. 1296.

156. الفبا رسالەسی « Abécédaire », brochure en turc, par Chéfiq éfendi. 1296.

157. ایساغوجی شرحی « Commentaire de la logique d'Athir Eddin Abhari. 1295. Cf. Hadji Khalfa, t. I, p. 502, n° 1533.

158. البُلْغة فی أصول اللغة « Éléments abrégés de lexi-

cographie », par Séïd Mohammed Sâdiq Khân, nabab de Bhopal. Imprimerie du *Djévaïb*. Prix : 12 piastres.

159. ترجمه وروجه قواعد تركيه « Principes, en turc, des langues turque et grecque ». 1296.

160. تسهيل التصريفك لسان عثمانی قواعدينه تطبيق « L'ouvrage intitulé *La grammaire facilitée*, appliquée aux règles de la langue turque ». 1296.

161. دستور الانشاء « La règle de la composition », traité de rédaction épistolaire ». 1294.

162. روضهٔ محاوره « Le jardin de la conversation », en turc. 1296.

163. العَلَم الخفّاك في علم الاشتقاق « Le drapeau flottant, traité d'étymologie », par Séïd Mohammed Sâdiq Khân, nabab de Bhopal. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 4 piastres.

164. عناصر لسان عثمانی « Éléments de la langue ottomane ». 1296.

165. غاية البيان « Le terme extrême de l'exposition », commentaire d'Omar el-Ittiqâni sur le *Hidâyet*. Cf. Hadji Khalfa, t. VI, p. 482.

166. غصن البان المورّق بمحسنات البيان « La branche de saule, couverte des feuilles les plus belles de la rhétorique », par Séïd Mohammed Sâdiq Khân, nabab de Bhopal. Imprimerie du *Djévâïb*. Prix : 5 piastres.

167. نخبة المنشآت « Modèle des rédactions », re-

cueil de morceaux de style épistolaire. Les expressions usuelles employées dans ces modèles sont expliquées en marge. La rédaction en est entièrement conforme au style actuel.

168. كافيه. Traité intitulé *Kâfiyèh*. 1294. Cf. Zenker, t. I, p. 18, n° 115 et suiv.

169. كنز الرغائب في منتخبات الجوائب « Le trésor abondant en richesses, extraits du journal arabe *Le Djévâïb* », publié sous la direction de l'administration de ce journal. 6 volumes parus à ce jour.

1er volume. Collection d'articles de fond, remarquables par leur rédaction, parus dans le journal. Prix : 20 piastres.

2e volume. Détails sur la guerre franco-allemande. Prix : 20 piastres.

3e volume. Choix de *qaṣîdèhs* faisant partie du *diwân* composé par le directeur du *Djévâïb* (Ahmed Fârès ech-Chidiaq). Prix : 20 piastres.

4e volume. Choix de *qaṣîdèhs* composées par les meilleurs poètes arabes de ce temps, à la louange de Farès ech-Chidiaq. Prix : 10 piastres.

5e volume. Recueil d'articles concernant les faits politiques et historiques, les traités de paix et de commerce, etc. 1295. Prix : 25 piastres.

6e volume. Même contenu que le précédent. 1296. Prix : 25 piastres.

170. لغت. Dictionnaire abrégé, français et turc, par Rédjâï éfendi, professeur à l'École civile et à l'École impériale (lycée de Galata-Séraï).

171. لغات الظرفاء تسهيل الشعراء « Vocables des gens d'esprit, applicables à l'étude facilitée des poètes », en turc. 1296.

272. مشق دفترى « Registre d'exemples d'écriture », par Ziyâ éfendi. 1296.

173. مفتاح لسان فرانساوى « Clef de la langue française », en turc, par Stépan Qarayan, suivi de modèles en différentes sortes d'écriture, à l'usage des commençants. Approuvé par le ministère de l'instruction publique. 1296. Prix : un quart de medjidiè.

174. منشآت عزت « Œuvres d'Izzet éfendi », en turc. 1296.

6. OUVRAGES PUBLIÉS À BEYROUTH.

175. تاريخ اشور « Histoire d'Assyrie », par Djémîl Médawwar. In-8°.

176. تاريخ سورية « Histoire de la Syrie », par Éliâs Maṭar. In-12.

177. تاريخ القسطنطينية « Histoire de Constantinople », par Solaïmân Tchawîch. In-12.

178. تاريخ اليونان « Histoire des Grecs », par Georges Dimitri Sursok. In-12.

179. حلبة الكميت « Quintessence du vin », ou re-

cueil d'anecdotes et de poésies sur le vin, par Mohammed ben Hasan en-Nawâdji. In-12.

Cf. Hadji-Khalfa, t. III, p. 106, n° 4607.

180. ديوان ابن خلوف «Recueil des poésies d'Ibn Khallouf (Ahmed Abou 'l-Qâsim)». Prix : 10 piastres.

181. ديوان ابى فراس «Diwân d'Abou Férâs el-Hamdâni». 1873. Imprimerie Délimiyé. 151 pages. Prix : 7 piastres.

Cf. Hadji-Khalfa, t. III, p. 257, n° 5254.

182. ديوان البابى «Diwân du chéïkh Mostafa éfendi el-Bâbi, d'Alep». In-8°. Prix : 6 piastres.

183. ديوان فرانسيس مراش «Diwân de Fransîs Marrâch» (littérateur contemporain, natif d'Alep). In-8°.

184. الروضة الغنّاء فى دمشق الفيحاء «Le jardin florissant», histoire de Damas la verdoyante, par Na'mân Qassâtli. In-12.

185. سعيد وسعدى «Sa'id et Sa'di», nouvelle.

186. رواية الفرقدين «Histoire des deux étoiles directrices», nouvelle.

187. كليلة ودمنة «Histoire de Kalila et Dimna». Nouvelle édition.

188. مائة حكاية وحكاية «Cent et un contes», par Mikhaïl Qalfât.

189. مقدّمة ابن خلدون «Prolégomènes d'Ibn Khaldoun». Nouvelle édition. In-8°.

190. منية الراغب فى صحة المتزوج وزواج العاذب « Hygiène du mariage », par le docteur Châker el-Khouri. In-12.

191. نفح الازهار فى منتخبات الاشعار « Parfum des fleurs, choix de poésies », anthologie arabe. Beyrouth, imprimerie de la mission américaine. Prix : 22 piastres et demie.

Cf. *Catalogue and price list of publications of the American mission press*, Beyrouth, 1879, p. 26.

# SUR LA VÉRITABLE SIGNIFICATION DE LA NOTATION NUMÉRIQUE INVENTÉE PAR ÂRYABHATA,

PAR M. LÉON RODET.

## AVANT-PROPOS.

La question des origines de notre système de *numération décimale écrite* est une de celles qui préoccupent, et, on pourrait même dire avec assez de justesse, qui taquinent le plus les personnes qui se sont consacrées à l'étude de l'histoire des mathématiques. C'est qu'en effet, à chaque instant, des renseignements contradictoires viennent réduire à néant les théories que l'on croyait le mieux étayées. Prinsep pensait avoir démontré que, conformément à la tradition arabe et juive, nos chiffres ont été inventés dans l'Inde, ceux qu'il avait déchiffrés dans les inscriptions de ce pays représentant, croyait-il, la syllabe initiale des noms de nombres sanscrits dans l'écriture du temps où ces chiffres étaient employés; et son opinion a été reproduite par Woepcke (qui n'était pas indianiste) dans son *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens en Occident*, où tous les admirateurs de ce savant, perdu

trop tôt pour la science, la vont, aujourd'hui encore, chercher comme article de foi. Pourtant, dans divers travaux antérieurs au *Mémoire* de Woepcke, M. Ed. Thomas s'était attaché à faire voir que l'hypothèse de Prinsep était inadmissible pour les raisons suivantes : 1° Les anciens chiffres indiens, antérieurement au VIII[e] siècle de notre ère, ont des figures différentes pour exprimer les unités, les dizaines, les centaines, les mille et probablement les autres ordres d'unités décimales; 2° Bien que quelques-unes de ces figures rappellent la forme de lettres ou groupes de lettres de l'écriture au milieu de laquelle on les rencontre, ces lettres ou groupes de lettres ne sont, en aucune façon, les initiales des noms de nombres correspondants, lors même qu'on va chercher dans la liste des nombreuses expressions mythologiques dont les écrivains indiens se servent pour faire entrer dans leurs vers l'énoncé des nombres un peu compliqués. Depuis cette époque, la découverte d'inscriptions en écriture dite d'*Açoka*, dans lesquelles les chiffres en question sont employés sous une forme peu différente de celle qu'on leur donnait sept cents ans plus tard, forme qui, cette fois, ne rappelle en aucune façon les caractères de l'écriture à laquelle ils sont associés, est venue donner le dernier coup à l'hypothèse de Prinsep, adoptée et propagée par Woepcke.

En même temps, des documents nouveaux corroborant l'authenticité et l'ancienneté des *apices* de Boèce, et démontrant qu'aux XI[e] et XII[e] siècles, antérieurement à l'influence arabe en Occident, ces chiffres étaient d'un usage courant chez les *Abacistes* de la France septentrionale et de l'Allemagne, l'origine néo-pythagoricienne, c'est-à-dire égyptienne, de ces signes acquit une probabilité nouvelle; et comme l'esprit de système ne peut se défendre de tomber toujours dans l'exagération, on en vint à refuser totalement aux Indiens le bénéfice de l'invention du système décimal écrit, pour l'attribuer tout entier à l'école néo-grecque d'Alexandrie.

Une des objections que l'on faisait valoir contre l'origine

indienne du système en question, reposait sur ce fait qu'Âryabhaṭa avait inventé, pour son usage, un système de notation numérique tout particulier, au moyen des lettres de l'alphabet sanscrit. Si, disait-on, Âryabhaṭa a été contraint d'imaginer un pareil système, c'est qu'il ne connaissait pas la notation décimale, si commode et si rationnelle, qui a été adoptée dans le monde entier dès qu'elle a été connue, et s'est conservée jusqu'à nos jours comme réalisant l'idéal de la représentation des nombres.

Déjà, dans ma traduction du IIᵉ chapitre de l'*Âryabhaṭîyam*, j'ai tiré argument des règles données pour l'extraction des racines carrée et cubique pour dire que si Âryabhaṭa prescrit de partager la puissance en tranches de deux ou de trois chiffres, pour opérer exactement comme nous opérons aujourd'hui, c'est qu'il avait un moyen d'écrire ce nombre donné en signes toujours les mêmes quelle que soit la place qu'ils occupent, et étant multipliés par une puissance de 10 uniquement en raison de cette place ou position (*sthâna*), ainsi qu'il le formule lui-même dans la seconde strophe dudit chapitre.

Il restait à faire voir que la notation qu'il avait inventée ne constituait aucunement une preuve contraire à cette thèse : c'est ce que je me propose de développer dans les pages qui vont suivre. L'invention d'Âryabhaṭa n'a été faite que dans un but tout spécial, celui de rédiger, sous forme très condensée, ses tables astronomiques. Il n'en fait point usage autre part; enfin la manière même dont il la définit suppose formulée la règle d'extraction de la racine carrée, et prononce le nom même du *zéro*.

Et si les indianistes qui ont parlé de ce système ont été amenés à croire qu'Âryabhaṭa avait inventé réellement un procédé pour écrire des nombres quelconques, et s'en était servi d'une manière courante, cela tient à un fait que M. Kern nous apprend dans sa *Préface* à la *Bṛhat-Sanhitâ* de Varâha-Mihira. Il existe dans l'Inde, encore aujourd'hui, un traité d'astronomie de date assez moderne, intitulé *Âryabhaṭa-kṛta*

ou *Âryabhaṭâkhyo-Mahâsiddhânta* « le grand système astronomique composé par Âryabhaṭa » ou « appelé d'Âryabhaṭa », œuvre d'un écrivain assez médiocre qui a pris pour *nom de plume*[1] celui d'Âryabhaṭa, et qui a fait usage tout le long de son livre de la notation que son prédécesseur n'avait inventée que pour s'en servir dans un cas tout spécial. C'est dans cet ouvrage que Fitz Edward Hall a eu connaissance de la notation en question.

Mais c'est ici que la question devient, comme je le disais en commençant, taquinante au plus haut degré. Au moment où j'allais conclure et attribuer à Âryabhaṭa l'usage de notre système décimal écrit, un scrupule m'est venu : les calculs qu'il enseigne à faire peuvent s'effectuer conformément à sa règle sur un *abaque;* le nom que les Indiens ses successeurs, comme lui, donnent au zéro, a dû être inventé à une époque où l'on faisait usage d'un *abaque,* sur lequel le zéro n'est marqué que par une « place vide ». Âryabhaṭa effectuait-il encore ses calculs sur l'abaque, et, comme le font encore aujourd'hui les Chinois, se contentait-il de transcrire les résultats à l'aide d'un système de chiffres décimaux *mixtes,* soit celui que nous trouvons dans les inscriptions antérieures à lui, soit quelque chose d'analogue à celui dont font usage les Drâvidiens ou les Chinois? Voilà un point capital que je suis contraint de laisser sans solution, attendant que des documents nouveaux viennent nous fournir des éclaircissements qui nous manquent. Je dois, pour le présent, m'estimer heureux d'avoir pu écarter du débat la question gênante de la notation inventée par Âryabhaṭa.

[1] *Sic* dans le texte anglais.

## I.

### DÉFINITION DE LA NOTATION NUMÉRIQUE.

Voici les termes mêmes dans lesquels *Paramâdîçvara*, le commentateur de l'*Âryabhaṭîyam*, nous a transmis la définition de ce procédé de notation :

अथोपदेशावगम्यान् युगभगणादीन् संक्षेपेण प्रदर्शयितुं दशगीतिकासूत्रं करिष्यन् तदुपयोगिनीं परिभाषाम् आह ।

वर्गाक्षराणि वर्गे ऽवर्गे ऽवर्गाक्षराणि कात् ङ्मौ यः ।
खद्विनवके स्वरा नव वर्गे ऽवर्गे नवान्त्यवर्गे वा ॥

« A titre d'introduction à son enseignement, voulant présenter, sous forme condensée, dans sa *Daçagîtikâ*[1], les [nombres] de révolutions dans un *yuga*, etc. [l'auteur] expose [en ces termes] la règle dont il va faire usage [dans ce livre] : »

*Varga-axarâṇi varge, 'varge 'varga-axarâṇi. Kât ğ-m-au yah.*
*Kha-dvi-navake svarâ nava, varge 'varge, nava-antya-varge vâ.*

Je donnerai plus loin la traduction de cette formule : je vais d'abord faire voir en quels termes le commentateur l'explique.

« *Varga-axarâṇi varge.* — Les lettres de *ka* à *ma* sont dites *vargâxarâṇi* « lettres *vargas* » ou « lettres classées ». Ces lettres se mettent aux places [dites]

[1] *Daçagîti* ou « les Dix couplets », autre ouvrage d'Âryabhaṭa dont il existe encore des manuscrits dans l'Inde, d'après ce que nous apprend M. Kern dans sa Préface à la *Bṛhat-Sanhitâ* de Varâha-Mihira (*Bibliotheca Indica*, 1866).

*varga*, celles qui correspondent à *un*, *cent*, *dix mille*, et ainsi de suite. — *Avarge avargâxarâṇi.* — Les lettres à partir de *ya* sont dites *avargâxarâṇi* « lettres non classées » : elles se mettent aux places *non-vargas*, *dix*, *mille*, *cent mille*, etc. — *Kât.* — C'est à partir de la lettre *ka* qu'on commence à compter la valeur numérique : *ka* vaut 1; *kha* vaut 2, et ainsi de suite; *ña* vaut 10, *ṭa* vaut 11; *na* vaut 20, *ma* vaut 25, et de même suivant l'ordre de l'alphabet (*lipi-pâṭha-krameṇa*). — *ǧ-m-au yas.* — « Les lettres *ǧa* et *ma* sont équivalentes (*tulyau*) à la lettre *ya.* » Si l'on ajoute 5 et 25, on obtient le nombre 30. Il avait défini ce qui se met à la première place, et comment on y écrit le nombre 30; mais il n'avait pas défini ce qui se met à la seconde place[1] : or le nombre 3 à la seconde place s'exprime par la lettre *ya* : voilà ce qu'il veut dire. *Ra* et les suivantes, dans l'ordre [alphabétique], expriment 4, etc. à la deuxième place. La lettre *ha*, à la deuxième place, y vaut 10, c'est-à-dire qu'elle exprime 100. Ainsi, quoique mise à une place *avarga*, la lettre *ha*, par sa valeur numérique déterminée par l'intervalle [qui la sépare de *ya*], occupe la place d'un *varga;* de même *ña* [qui vaut 10] et les autres, bien que mises à une place *varga*, occupent la place d'un *avarga*. Ceci est donné à titre d'exemple. Il veut donc exprimer que *ya*

[1] Je suis obligé, en dépit de la meilleure volonté du monde, de traduire souvent plutôt le sens que les mots du Commentaire. Ainsi, la phrase présente est conçue en ces termes dans l'original : *Atra prathamasthânam aǧgîkrtya, triñçad ity uktvam; na tu dvitîyasthânam aǧgîkrtya : dvitîyasthâne hi trisaṁkhyo ya-kâras.*

est équivalent à *ga* [= 3 à la seconde place] quand il dit « *ga* + *ma* = *ya* »; il fait voir [en même temps] que lorsqu'on forme un groupe de deux figures, il faut en additionner les valeurs. »

« Les différences numériques qui s'indiquent d'une façon abstraite par le moyen du zéro, comment les exprimer? C'est ce qu'il dit ensuite en ces termes : *kha-dvi-navake svarâ nava varge 'varge* « deux neuvaines de zéros, 18 zéros, s'expriment en ajoutant les *neuf voyelles* dans l'ordre ». Ces neuf voyelles sont *a, i, u, r, l̆, e, ai, o, au*. Et voici ce qu'il veut dire. Ces voyelles, ajoutées à *ka* et aux autres [consonnes], sont des indices *de la place*, non point de changement de valeur numérique. — Comment neuf voyelles peuvent-elles servir à indiquer 18 [places]? C'est ce qu'il explique par les mots « ajoutées au *varga* et à l'*avarga* ». S'ajoutant aux lettres *varga*, les neuf voyelles, prises dans l'ordre, donnent naissance à neuf places [*varga*]; puis, s'ajoutant aux *avarga*, [elles en produisent] autant. — D'autres [commentateurs] expliquent comme suit [la dernière partie de la proposition]. Puis, unies à la première voyelle, les lettres *ya* et suivantes se mettent à la première place *avarga;* unies à la seconde voyelle, elles se mettent à la deuxième place *avarga*, et ainsi de suite, ce qui amène à la dix-huitième place.

« Maintenant, puisque, d'après ce qui précède, le premier nombre lui-même est exprimé par quelque chose, alors pourquoi, dira-t-on, ajoute-t-il : *nava-antyavarge vâ*? [Veut-il dire] : à la dernière en re-

montant des neuf places *varga*, qui est la neuvième place *varga*, puis à la dernière en remontant des neuf places *avarga*, qui est la neuvième *avarga?* — Quelqu'un a dit qu'il s'agissait des différences produites par l'addition de l'*anusvâra*. Mais dans les Traités (*çâstra*) on ne dépasse pas d'habitude dix-huit places. »

J'ai tenu à reproduire ce commentaire en entier à titre de pièce justificative. Veut-on me permettre maintenant d'en fournir un de mon cru? Je m'efforcerai de le faire plus intelligible, et même plus exact au point de vue de l'interprétation du texte original d'Âryabhaṭa.

Il faut tout d'abord, pour la commodité des lecteurs qui ne connaissent pas la constitution de l'alphabet sanscrit, que je la leur expose en deux mots. Le tableau suivant, pour qui voudra bien faire attention aux divisions qui y sont indiquées, en dira plus long que bien des explications.

### ALPHABET SANSCRIT.

1° Voyelles (*svarâs*).

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| a | i | u | r | l | e | o | ᵐ signe de nasalité. |
| â | î | û | r | l | ai | au | ˙ aspiration finale. |

2° Consonnes classées (*varga-axarâṇi*).

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| Gutturales | k | kh | g | gh | g̃ |
| Palatales | č | čh | j | jh | ñ |
| Cérébrales | ṭ | ṭh | ḍ | ḍh | ṇ |
| Dentales | t | th | d | dh | n |
| Labiales | p | ph | b | bh | m |

3° Consonnes non classées (*avarga-axarâṇi*).

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| Semi-voyelles ou liquides. | y | r | l | v |
| Sifflantes ............. | ç | ṣ | s | h |

Je dois ensuite rappeler l'observation que j'ai faite à l'occasion des n$^{os}$ IV et V des *Éléments de calçul* d'Âryabhaṭa. Pour l'extraction de la racine carrée, par exemple, ayant fait partager le nombre proposé en tranches de deux chiffres, il appelle *varga*, c'est-à-dire «qui contient un carré», la portion du nombre qui, partant des plus hautes unités, s'arrête à un chiffre d'ordre impair; *avarga* «ne contenant pas un carré», la portion qui s'arrête sur un chiffre d'ordre pair. Il établit une distinction analogue, à propos de l'extraction de la racine cubique, appelant *ghana* «portion cubique, portion qui renferme un cube», la partie du nombre qui s'arrête sur un chiffre de rang 1, 4, 7..... (de trois en trois), et *aghana* «portion non cubique», celle qui s'arrête sur un autre chiffre, soit de rang 2, 5, 8....., soit de rang 3, 6, 9....., etc.

Le nom des «consonnes classées» du tableau de l'alphabet, et le nom des rangs impairs d'un nombre préparé pour la racine carrée se trouvant être le même, *varga*, Âryabhaṭa en profite pour énoncer sa première proposition.

*varga-axarâṇi varge, avarge avarga-axarâṇi.*

« Les consonnes classées aux rangs impairs, aux rangs pairs les consonnes non classées. »

A quoi il ajoute : *kât* « on part de *k* ».

En bon français :

« Les consonnes classées sont consacrées à exprimer les unités, et elles prennent pour valeur numérique l'ordre qu'elles occupent dans le tableau de l'alphabet. Ainsi *k* vaut 1 . . . . ., $kh = 2$. . . . ., $\tilde{g} = 5$ . . . . ., $\tilde{n} = 10$ . . . . ., $ṭ = 11$ . . . . ., $n = 20$. . . . ., $p = 21$ . . . . ., $m = 25$. Les consonnes non classées s'emploient pour les dizaines; mais comme on a déjà $\tilde{n} = 10$, $n = 20$, alors $y = 30$ », ce que l'auteur exprime, dans son langage tout algébrique (emprunté aux formules des grammairiens de l'école de Pâṇini), en disant : *g̃-m-aụ yas* « $y = \tilde{g} + m = 5 + 25 = 30$ ». Et l'on continue en faisant $r = 40$. . . . ., $ç = 70$. . . . ., $s = 90$. . . . ., $h = 100$.

Passons maintenant à l'explication du second vers :

*Kha-dvi-ṅavake svarâ nava.*

Si je ne savais que le texte publié par M. Kern a été pris sur des manuscrits en écriture *malayâla*, ou si je pouvais démontrer que ces copies en *malayâla* aient été faites, soit directement, soit avec tous les intermédiaires que l'on voudra, sur un modèle primitif écrit, soit en *dêvanagari*, soit en *nandinagari* (sur lequel aurait dû également travailler le commentateur Paramâdîçvara), je n'hésiterais pas un instant à proposer de corriger खद्विनवके *kha-dvinavake*, à l'accusatif duel, « deux neuvaines de zéros, deux fois neuf zéros » en खद्विनवकं *khadvi-navakam*,

à l'accusatif singulier, « une neuvaine de deux zéros, neuf fois deux zéros ». Car, les Tables qui suivent en font foi, Âryabhaṭa a voulu dire :

« Les neuf voyelles donnent naissance à neuf couples de zéros s'ajoutant aux nombres exprimés par les consonnes. »

Ainsi tombe toute la longue dissertation du commentaire qu'on a lue plus haut.

Ces neuf voyelles, Paramâdîçvara les indique et les Tables nous en fournissent des exemples; ce sont : *a*, *i*, *u*, *r*, *l̆*, *e*, *ai*, *o*, *au*, en distinguant, comme l'on voit, la *couleur* seule du son, sans s'attacher, dans les cinq premières, à la différence des longues et des brèves[1].

Ces voyelles ajoutées aux consonnes les multiplient :

*i* par 100 : *gi* vaut 300, *ći* = 600,
..... *mi* = 2500, *yi* = 3,000, etc.
*u* par 10,000 : *ghu* = 40,000, *ćhu* = 70,000,
..... *ru* = 400,000...
*r* par 1,000,000 : *tr* = 16,000,000.., *pr* = 21,000,000,

et ainsi de suite.

[1] Quelle peut être la raison qui a engagé Âryabhaṭa à ne pas tenir compte de la distinction des longues et des brèves, si marquée en sanscrit? Serait-ce que déjà de son temps on ne faisait pas plus de différence entre *i* et *î*, *u* et *û*, qu'on n'en fait aujourd'hui en guzerati et en mâhraṭi? A-t-il voulu se réserver la ressource d'avoir, suivant les besoins du mètre, une syllabe longue ou une syllabe brève? Mais cette ressource disparaissait pour les quatre dernières voyelles qui sont toujours longues. Peut-être est-ce tout simplement

Et elles s'ajoutent, nous dit Âryabhaṭa :

*varge, avarge, nava-antyavarge vâ.*

« Au *varga* et à l'*avarga* (aux unités et aux dizaines) [séparément] ou à un groupe terminé par un *varga* ».

Ce mot अन्त्यवर्ग (*antyavarga*) « terminé par un *varga* » n'a pas été compris par le commentateur. C'est l'étude des Tables d'Âryabhaṭa qui m'en a fait découvrir le sens. Voici ce que l'auteur veut dire :

« Lorsqu'il s'agit de multiplier par une puissance de 100 un nombre composé de dizaines et d'unités (d'une lettre *varga* et d'une lettre *avarga*), on peut à volonté (ou mieux, suivant les besoins du mètre) ou ajouter la voyelle à chacune des deux lettres séparément, ou bien former des deux consonnes un groupe, et n'écrire la voyelle qu'une fois. »

Par exemple :

43 peut s'écrire गर् *ga* + *ra* ou ग्र *gra*,
4,300 peut s'écrire गिरि *gi* + *ri* ou ग्रि *gri*,
430,000 peut s'écrire गुरु *gu* + *ru* ou ग्रु *gru*,

et ainsi de suite.

Une petite remarque avant de terminer. Parmi ces *neuf* voyelles, *a* ne multiplie que par $100^0 = 1$, et n'*ajoute* pas par conséquent de couple de zéros aux

pour le motif que Paramâdîçvara nous suggère à la fin de son commentaire, lorsqu'il nous dit : *çâstra-vyavahâras tu aṣṭâdaçasthânâni na ativartate.* « Or l'usage des livres ne dépasse pas dix-huit places, c'est-à-dire « on n'a pas, d'ordinaire, besoin de se servir de nombres de plus de dix-neuf chiffres. »

nombres primitifs. Il ne reste alors que *huit* voyelles, dont la dernière, *au*, ajoute seulement *huit* couples de zéros, multiplie par $100^8$ ou $10^{16}$. Cependant, comme les lettres numérales permettent d'écrire des nombres de deux chiffres, on a, en réalité, au moyen de ces consonnes et *au*, des nombres de dix-huit chiffres, et comme $h = 100$, la syllabe ह्रौ *hau*, vaut, en réalité, $100 \times 100^8 = 100^9 = 10^{18}$.

## II.

### APPLICATION DE CETTE NOTATION.

Voilà donc, défini par l'inventeur lui-même, le système de notation numérique imaginé par Ârya-bhaṭa. — Dans quel but? Paramâdîçvara nous le dit dans la phrase que j'ai reproduite au commencement de cette note : *upadeça-avagamyân yuga-bhagaṇa-âdîn* SAÑXEPENA *pradarçayitum*, « pour présenter SOUS FORME CONDENSÉE les Tables numériques qui servent d'introduction à son enseignement ». Et, en effet, ce système ne se rencontre dans tout l'*Ârya-bhaṭîyam* que dans le chapitre I, consacré aux *Tables numériques*. On n'en voit pas trace dans tout le reste de l'ouvrage, ni dans les *Éléments de calcul*, formant le chapitre II, que j'ai traduits et publiés dans ce Journal, ni dans les *Divisions du temps* qui constituent le chapitre III, ni dans les *Sphériques* formant le chapitre IV, quoique, dans ces deux dernières parties surtout, l'auteur ait souvent des nombres à citer et de nombreux calculs à faire.

Ce n'était donc pas un *système de numération écrite* qu'il voulait inventer, mais un moyen de *condenser* (*sa$^{m}$xepa*) ses Tables numériques plus que ne permettait de le faire l'emploi des mots symboliques, que nous trouvons seul en usage chez les astronomes, y compris son presque contemporain Varâha-Mihira[1], y compris son propre commentateur Paramâdîçvara, dont le travail fourmille de citations numériques faites au moyen des mots symboliques, tandis qu'on n'y rencontre les notations d'Âryabhaṭa que lorsqu'il les cite pour les interpréter en nombres ordinaires.

En ce qui concerne la *puissance condensatrice* de cette notation, quelques exemples empruntés, d'une part à l'*Âryabhaṭîyam*, d'autre part au *Sûrya-Siddhânta*, la feront aisément sauter aux yeux.

Voici d'abord Âryabhaṭa :

1. *Yuga-Ravi-bhagaṇâʼ* khyu-ghr; *Çaçi* cayagiyiğuçuchlr;
   *Ku* ğiçibuṇḷkhṣr[2] *prâk;*
   *Çani* ḍuğvighva; *Guru* khricyubha; *Kuja* bhadlijhnukhr;
   *Bhrgu-Budha çaurâʼ*.

2. *Candroćca* jruṣkhidha; *Budha* suguçithrna;
   *Bhrgu* jaṣabikhuchr *çeṣârkâs;*
   Buphinaca *pâta-vilomâ, budhâhny-ajârkodayâć*
   *ća Lağkâyâm.*

[1] Voir plus loin la note 1, p. 469.

[2] L'édition de M. Kern porte, dans ce texte, ङिशिबु°... 807,500, et seulement dans le commentaire ङिशिब्नु°... 237,500. J'ai adopté cette dernière leçon, comme plus conforme à la valeur donnée par le Sûrya-Siddhântą, attribuant l'autre à une simple faute d'impression. Les nombres d'Âryabhaṭa ne s'écartent, en effet, de ceux de l'autre recueil que par les derniers chiffres.

« Nombre de révolutions sidérales dans un *yuga* :

| | Âryabhaṭa. | Sûrya-Siddhânta. |
|---|---|---|
| Le Soleil......... | 4,320,000 | 4,320,000 |
| La Lune.......... | 57,753,336 | 57,753,336 |
| La Terre[1]......... | 1,582,237,500 | 1,582,237,828 |
| Saturne........... | 146,564 | 146,568 |
| Jupiter............ | 364,224 | 364,220 |
| Mars.............. | 2,296,824 | 2,296,832 |
| Vénus et Mercure... | comme le Soleil | comme le Soleil |
| Apogée lunaire..... | 488,219 | 488,203 |
| Apogée de Mercure.. | 17,937,020 | 17,937,060 |
| Apogée de Vénus... | 7,022,388 | 7,022,376 |
| Nœud de la Lune... | 232,236 | 232,238 |

à partir du lever, à Laukâ, du Soleil au point ♈, un mercredi[2]. »

J'ai ajouté tout de suite à ce tableau les données numériques, différant quelquefois par les derniers chiffres, que le Sûrya-Siddhânta énonce dans les termes suivants (chap. I) :

[1] Il faut remarquer que ce nombre, qui est celui des jours sidéraux d'un *yuga* (ou *mahâyuga, ċaturyuga* suivant la terminologie plus récente), est donné par Âryabhaṭa comme « nombre des révolutions de la terre, *ku* », par le Sûrya-Siddhânta comme « nombre des révolutions des constellations, *bhânâm* ». On sait, en effet, qu'Âryabhaṭa admettait le mouvement de rotation de la terre, et expliquait le mouvement apparent des fixes comme une illusion d'optique, la même, dit-il que celle « de l'homme placé sur un bateau qui voit s'éloigner, en sens contraire, les objets fixes sur la rive ». Voyez à ce sujet : Kern, *On some fragments of Âryabhaṭa*, au t. XX du *Journal of the Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, p. 376. L'école de Ujjayinî n'avait pas adopté cette doctrine.

[2] Donnée curieuse, dont il n'est question dans aucun des autres traités d'astronomie indienne publiés jusqu'ici.

0000 32 4
29. *Yuge Sûrya-Jña-Çukrâṇâm* kha-*ċatuṣka*-rada-arṇavâs;
*Kuja-Arki-Guru-çîghrâṇâm bhagaṇâ[s] pûrva-yâyinâm.*

6 3 3 3 5 7 7 5
30. *Indo* rasa-agni-tri-tri-iṣu-sapta-bhûdhara-mârgaṇâ[s];
2 3 8 6 9 2 2
Dasra-try-aṣṭa-rasa-aṅka-axi-locanâni *Kujasya tu;*

0 6 0 7 3 9 7 1
31. *Budhaçîghrasya* çûnya-rtu-kha-adri-try-aṅka-naga-indava[s];
0 2 2 4 6 3
*Bṛhaspates* kha-dasra-axi-veda-ṣaḍ-vahṇayas *tathâ.*

6 7 3 2 2 0 7
32. *Sitaçîghrasya* ṣaṭ-sapta-tri-yama-açvi-kha-bhûdharâ[s];
8 6 5 6 4 1
*Çaner* bhujaṅga-ṣaṭ-pañca-rasa-veda-niçâkarâ[s].

3 0 2 8 8 4
33. *Candroċċasya* agni-çûnya-açvi-vasu-sarpa-arṇavâ *yuge;*
8 3 2 2 3 2
*Vâmam pâtasya* vasv-agni-yama-açvi-çikhi-dasrakâ[s];

8 2 8 7 3 2 2 8 5 1
34. *Bhânâm* aṣṭa-axi-vasu-adri-tri-dvi-dvy-aṣṭa-çara-indava[s];
*Bhodayâ bhagaṇai[s] svai[s]-svair ûnâ[s] sva-svodayâ yuge*[1].

[1] J'ai indiqué, au-dessus de chaque mot symbolique, sa valeur numérique : il faut lire ces nombres au rebours des nôtres, le premier mot répondant aux unités, etc.; toutefois, quand un mot répond à un nombre de deux chiffres, comme *bha* « constellations », 27, je laisse ces chiffres dans leur ordre naturel, l'ensemble doit être lu comme un tout indivisible.

Le dernier vers veut dire : « Les nombres de levers des étoiles (jours sidéraux), diminués de chaque nombre de révolutions, donnent les levers respectifs [de chaque planète sur l'horizon] dans un *yuga.* » Par exemple, comme Whitney en fait l'application dans sa note à ce passage :

| | |
|---|---|
| Si du nombre des jours sidéraux........ | 1,582,237,828 |
| On retranche les révolutions du soleil.. | 4,320,000 |
| La différence......... | 1,577,917,828 |

est le nombre des jours civils, ou levers du soleil sur l'horizon du lieu.

Voilà donc *douze* vers, là où Âryabhaṭa n'en emploie que *quatre*. Un autre exemple sera plus frappant encore : il s'agit de la Table des différences premières des sinus que j'ai déjà rapportée dans ma note à la strophe 11 des *Eléments de calcul*.

1° Chez Âryabhaṭa.

10. Makhi, bhakhi, phakhi, dhakhi, ṇakhi, ñakhi, g̃akhi,
[hasjha, svaki, kiṣga, çghaki, kighva,
Ghlaki, kigva, hakya, dhâhâ, sta, sga, çjha, g̃va, lka,
[pta, pha, cha, *kalâ-ardhajyâs*.

Ce qui veut dire :

« 225, 224, 222, 219, 215, 210, 205, 199, 191, 183, 174, 165, 154, 141, 131, 119, 106, 93, 79, 65, 51, 37, 22, 7, sont les sinus (demi-cordes) en minutes. »

2° Au Sûrya-Siddhânta (chap. II).

Cet ouvrage donne, non pas, comme notre auteur, la liste des différences des sinus, mais celle des sinus eux-mêmes et celle des sinus-verses, ou, comme elle les appelle, des « excédents » *utkrama* au sinus *jyârdha*, sc. pour atteindre le rayon.

2 2 2 6 8 7 11
23. Munayo, randra-yamalâ, rasa-ṣaṭkâ, munîçvarâs
2 8 1 1 6 2 4 5 3
Dvy-aṣṭa-ekâ, rûpa-ṣaḍ-dasrâs, sâgara-artha-hutâçanâs

0 6 4 9 7 5 10 7 3 8
24. Kha-rtu-vedâ, nava-ardry-arthâ, dig̃-nâgas, try-artha-
8
kuñjarâs,
7 0 0 1 1 7 11
Naga-ambara-viyać-ćandrâ, rûpa-bhûdhara-çag̃karâs.

5 4 3 1 8 2 5 1
25. Çara-arṇava-hutâça-ekâ, bhûjag̃ga-axi-çara-indava',
9 1 7 1 8 1 9 1
Nava-rûpa-mahidhra-eka, gaja-eka-ag̃ka-niçâkarâ'.

3 2 1 2 3 3 3 2
26. Gaṇa-açvi-rûpa-nêtrâṇi, pâvaka-agni-guṇa-açvina',
8 4 5 2 7 4 7 2
Vasv-arṇava-artha-yamalâs, turag̃ga-rtu-naga-açvina'.

9 8 9 2 3 1 2 3
27. Nava-aṣṭa-nava-netrâṇi, pâvaka-eka-yama-agnaya'
8 3 4 3
Gaja-agni-sâgara-guṇâ, *utkrama jyârdha piṇḍakâ'*.

Ici encore *dix* vers au lieu de *deux* : il est vrai que les chiffres à exprimer sont dans le rapport de 81 à 59 ou à peu près de 80 à 60; mais Âryabhaṭa s'en fût tiré en *trois* vers, ce qui est encore moindre que 10.

Seulement, et c'est ce qui peut expliquer sans doute l'insuccès de la méthode d'Âryabhaṭa, le procédé du Sûrya-Siddhânta avait l'avantage d'employer des mots vulgaires, connus, sonnant conformément aux lois d'euphonie sur lesquelles le sanscrit était si chatouilleux; tandis que la notation d'Âryabhaṭa produisait des syllabes absolument dénuées de sens, moins faciles par conséquent à graver dans la mémoire, et amenait, en outre, des groupements de consonnes auxquels l'organe vocal des Indiens répugnait. Voilà sans doute pourquoi la méthode d'Âryabhaṭa, plus condensée, n'a pas prévalu; l'autre, plus diluée, a seule été universellement adoptée.

Il nous reste encore un point important à établir : c'est qu'Âryabhaṭa n'a fait usage de son système

de notation numérique que pour la rédaction des Tables contenues dans son premier chapitre.

A vrai dire, la démonstration de ce point ne saurait être probante qu'à une condition : c'est que je mette sous les yeux du lecteur *tout le reste* de l'ouvrage afin de lui démontrer *de visu* que *jamais*, lorsqu'Aryabhaṭa a eu un nombre à citer, il ne l'a fait au moyen de sa notation littérale. Cette preuve, je la fournirai peut-être un jour si je puis arriver à traduire en entier l'*Âryabhaṭîyam;* mais j'espère que, pour le moment, les lecteurs voudront bien se contenter des quelques exemples choisis que je vais leur présenter, et me croire sur parole, jusqu'à nouvel ordre, quand je leur affirmerai qu'il en est ainsi des autres cas.

I. En datant son Commentaire sur la *Bṛhat-Saṁhitâ* de Varâhamihira, Bhaṭṭa-Utpala fait usage des mots symboliques : *vasv-aṣṭa-aṣṭa-mite çâke*, dit-il, « en l'année de Çâka ayant pour mesure 888 ».

Dans une occasion pareille, à la strophe 10 du chapitre III, Âryabhaṭa voulant nous dire qu'en l'an 3600 du *kali-yuga*, il avait eu 23 ans, au lieu de noter ses nombres dans son système, ce qui eût fait, pour le premier, च्यि *cyi*, pour le second, ब *ba*, emploie la circonlocution : « Soixante soixantaines d'années », *ṣaṣṭy-abdânâm ṣaṣṭis*, pour le premier cas, « trois en plus de vingt ans », *try-adhikâ vinçatir-abdâs*, pour le second.

II. Une occasion, ou jamais, d'employer son sys-

tème, était l'énoncé de sa valeur de $\pi$, « 62,832 de circonférence pour un diamètre de 20,000 » (गयनिजिचु *gayanijiću* et गु *gu*). Bhâskara ne manque pas de dire, dans sa *Lîlâvatî* (strophe 173, éd. Calcutta) :

> *vyâse* bha$^{27}$-nanda$^{9}$-agni$^{3}$ *hate, vibhakte* kha$^{0}$-bâṇa$^{5}$-sûryai$^{12}$'
> *paridhi'.*

« Le diamètre multiplié par 3,927 et divisé par 1,250 donne la circonférence. »

Et plus loin,

> *vrtta-xetre paridhi-gunita-vyasa-pâda' phala$^{m}$; yat*
> *tat xuṇṇa$^{m}$* vedair *upari-parita' kundakasya*
> *eva jâla$^{m}$.*

« Sur la surface du cercle, l'aire est le quart du diamètre multiplié par la circonférence : ceci multiplié par 4 est le filet qui enveloppe de toutes parts le ballon. »

Âryabhaṭa, au contraire, on l'a vu au n° X des *Leçons de calcul*, emploie encore ici la circonlocution :

« Ajoutez quatre à cent, multipliez par huit, ajoutez encore trente-deux milliers, voilà, pour un diamètre de deux myriades, la valeur approximative de la circonférence du cercle. »

> *Catur-adhika$^{m}$ çatam aṣṭaguṇa$^{m}$*
> *dvâ-ṣaṣṭis tathâ sahasrâṇâm*
> *Ayuta-dvaya-viṣkambhasya*
> *asanno vrtta-pariṇâha',*

n'employant absolument que les noms de nombres ordinaires.

III. La 3[e] strophe du chapitre premier est ainsi conçue :

*Ka-aho Manavo* ḍha ; *Manu-yuga* çka,
*gatâs te* ca *manu-yuga* chnâ *ca;*
*Kalpâder, yuga-padâ* ga *ca,*
*Gurudivasać ća Bhâratat ća.*

« Un jour de Brahma (ou *Kalpa*) est de 14 Manus; un Manu de 72 yugas; il s'est écoulé 6 Manus et 27 yugas depuis le commencement du kalpa, puis 3/4 de yuga jusqu'au jeudi des Bhâratides[1]. »

Avec tous les nombres exprimés en notation spéciale.

Le premier vers de la 4[e] strophe, qui définit les divisions du cercle, est également rédigé comme suit :

*Çaçi-râçayâṣ* ṭha *ćakram;*
*te* '*mçа-kalâ-yojanâni* ya va ña *guṇâ*'.

« 12 signes lunaires font le cercle; ceux-ci, multipliés par 30, 60, 10 [donnent respectivement] les degrés, les minutes et les yojanas. »

Toujours avec la notation numérique spéciale.

Au contraire, la 1[re] strophe du chapitre III, exposant les subdivisions du temps, nous dit :

[1] Je n'expliquerai point ici toutes les dénominations particulières dont Âryabhaṭa fait usage : cette explication m'entraînerait trop loin; on la trouvera, du reste, dans les ouvrages déjà publiés sur la matière, entre autres dans le Sûrya-Siddhânta, trad. Burgess, et dans l'*Indische Alterthumskunde* de Lassen.

*Varṣa$^{m}$ dvâdaça mâsâḥ,*
*tri$^{n}$çad divaso bhavet sa mânas tu;*
*Ṣaṣṭir nâḍyo divasaḥ,*
*ṣaṣṭis tu vinâḍikâ nâḍî.*

« L'année est de douze mois; le mois, à son tour, de trente jours; il y a soixante *nâḍîs* dans un jour, et soixante *vinâḍis* dans une *nâḍî.* »

Et le premier vers de la 2e strophe continue :

*Gurv-axarâṇi ṣaṣṭir vinâḍikâ-ârxî,*
*ṣaḍ eva vâ prâṇâ'.*

« Soixante voyelles longues font une *vinâḍikâ arctique* ou bien encore six respirations. »

Tout cela est exprimé en noms de nombres ordinaires.

Je pourrais multiplier ces exemples; mais, comme je l'ai dit en commençant, ceux-ci seront, je l'espère, suffisamment démonstratifs.

## III.

### CONSÉQUENCES HISTORIQUES.

Il est donc bien établi que la notation numérique inventée par Âryabhaṭa ne l'a été que dans un but tout spécial : celui de rédiger en vers, sous une forme plus condensée que par le moyen des mots symboliques, les Tables numériques que tout traité d'astronomie renferme. La définition que l'inventeur nous a donnée de son système suppose expressé-

ment qu'il savait écrire ses nombres au moyen de chiffres avec valeur de position (*sthâna*), et le nom même du zéro, *kha*, y est prononcé. Le doute n'est plus possible à cet égard en présence du propre témoignage d'Âryabhaṭa.

Seulement, sous quelle forme écrivait-il ses nombres? Rangeait-il ses chiffres sur une ligne, comme les lettres de l'écriture, et représentait-il son zéro, *kha*, soit par un cercle, soit par un point, soit, comme le font encore les Tamouls et les Malayâlas, par les chiffres 10, 100, 1000..., suivant la place que le zéro doit occuper? Ou bien, se servait-il d'un tableau à colonnes, d'un *abacus*, dans les colonnes duquel il inscrivait ses chiffres, laissant vide, comme le faisaient tous les abacistes, la colonne répondant à l'ordre, à la puissance de 10 qui manquait dans le nombre?

J'avoue que je suis en ce moment, et jusqu'à plus ample informé, tenté de me ranger à cette dernière hypothèse, voici pour quelles raisons :

L'expression de *sthâna* par laquelle Âryabhaṭa désigne la « position », est trop vague pour nous donner une indication précise à ce sujet; cependant, *elle ne s'oppose pas* à ma supposition, car *sthâna* veut dire souvent « une chambre, une logette, un compartiment » où l'on place quelque chose.

Mais les deux noms indiens du zéro, शून्य *çûnya* « vide » et surtout ख *kha*, et ses synonymes व्योम *vyoma*, वियत् *viyat*, अम्बर *ambara* (que j'ai relevés

dans le Sûrya-Siddhânta) « l'atmosphère, l'air, l'espace », conviennent admirablement à l'expression d'une « case vide », beaucoup mieux qu'au nom d'un signe quelconque. Aben Ezra, dans son *Traité d'arithmétique*[1], appelle le zéro (qu'il fait tout rond) גלגל *galgal* « une roue, un rond ». Jamais on n'a rencontré en sanscrit le zéro désigné par चक्र *cakra* « un cercle » ni par बिन्दु *bindu* « un point ». Ainsi ce nom de « vide » et d'« espace » fait fortement pencher la balance du côté de l'*abacus*, du « tableau à colonnes ».

Un autre fait, sur lequel mon attention a été appelée tout récemment, vient encore, à mon avis, appuyer cette manière de voir. On sait que dans la grande majorité des manuscrits arabes et persans où l'on rencontre des calculs arithmétiques, ces calculs sont effectués dans des « tableaux à colonnes[2] », aux-

[1] Voyez mon article intitulé : *Sur les notations numériques et algébriques antérieurement au XVI^e siècle, à propos d'un manuscrit de l'arithmétique d'Aben Ezra*, dans les *Actes de la Société philologique*, t. VIII, 1878.

[2] L'emploi en est formellement prescrit dans un Traité d'arithmétique, probablement assez ancien, qui fait partie du manuscrit 169 fonds persan de la Bibliothèque nationale. L'auteur (Mahmûd ben Mohammed Qîwâm al-Qâzy, de Vâlishtân, surnommé Mahmûd de Hérât) ne manque pas de dire à chaque opération : *tarîq é 8amal cénân ast, ké* JADÛLÎ *rasm kunand, ké 8adad é sutûr é tûlî é û mutasâvî é 8adad é mufaradât é ân 8adad shavad, ké...* « la manière de faire cette opération est celle-ci : on trace un *tableau* dont le nombre des lignes (colonnes, bandes) *en longitude* (c'est-à-dire comprises entre deux méridiens d'une carte) soit égal au nombre des *places* du nombre que... » — Cet auteur *n'efface pas* les chiffres à modifier : il écrit le nouveau chiffre *dar zîr é dîgar ba8d az khat-î ké ân râ* KHAT-Î É MÂHY

quels il ne manque pour les rendre identiques aux *abaci* des calculateurs occidentaux que les « arceaux » *arcus*, qui surmontaient chaque colonne et les groupaient trois par trois. M. Cantor, à qui je dois de connaître la presque universalité de cet usage, que je n'avais eu lieu de remarquer encore que sur quelques manuscrits, l'attribue à un emprunt fait par les Arabes aux Occidentaux. Cet emprunt serait d'autant plus étrange que ce mode de calcul assez peu commode a été de bonne heure abandonné en Occident, et que, dès le xv^e^ siècle, les auteurs de traités de calcul ont supprimé les barres de séparation des colonnes, *et superposent leurs chiffres, en barrant* (non plus en *effaçant*) ceux qui ne sont que d'un emploi transitoire, procédé déjà employé par Aben-Ezra à Rodez en 1156. En voyant l'usage du « tableau à colonnes[1] » répandu surtout en Perse et

*khwânand* « au-dessous de l'autre, après une ligne que l'on appelle *linea occultans* ». Cette dernière expression, empruntée à la grammaire syriaque, doit-elle faire croire à une origine syriaque du *jadûl* de notre auteur?

[1] Depuis que cet article est livré à l'impression, j'ai encore rencontré de nouveaux arguments en faveur de l'antiquité de l'emploi de l'*abacus* dans l'Inde. Il y a d'abord ce que Woepcke a dit du « calcul de poussière » ou « sur la poussière » dans son *Mémoire sur la propagation des chiffres indiens*. Puis, dans un travail paru en 1864, mais dont je n'ai eu connaissance que tout récemment, et intitulé : *Ueber den frühzeitigen Gebrauch der indischen Zahlzeichen bei den Juden*, M. Oppenheim cite le témoignage de divers auteurs juifs antérieurs au xii^e^ siècle, lesquels ont parlé de ce calcul sur des tablettes couvertes de poussière comme importé de l'Inde, en même temps qu'ils font mention d'un autre instrument appelé *epipodion*, qui ne serait sans doute que la « banque des argentiers » du moyen

particulièrement dans le Khorâsân, tout à côté de l'Inde, je serais porté à croire bien plutôt que l'usage de ce tableau a été emprunté par les Persans orientaux aux Indiens en même temps que l'usage des chiffres. Et comme, ainsi qu'on va le voir tout à l'heure, j'ai de fortes présomptions pour admettre que les éléments de la notation numérique indienne ont eu une origine égyptienne, tout comme, suivant l'opinion qui tend à prévaloir, les apices de Boèce et de ses successeurs de l'Occident, il n'y aurait rien d'impossible à ce que les mathématiciens de l'Inde aient, comme ceux des pays latins, reçu l'usage du tableau à colonnes en même temps que celui des chiffres, de la même source à laquelle les Latins l'avaient emprunté, et que de l'Inde, l'emploi de ce tableau ne soit passé en Perse, puis dans toute l'école arabe, fondée en définitive par des Persans. Peut-être, si nous arrivons jamais à posséder le texte arabe du traité d'arithmétique d'Akhârizmi, dont l'opuscule publié par le prince Boncompagni (*Algorismi de numero Indorum*) ne saurait être une traduction fidèle, peut-être, dis-je, verrons-nous se confirmer l'hypothèse que j'émets en ce moment sur l'emploi, dans les pays voisins de l'Inde, et partout, dans l'Inde elle-même, du «tableau à colonnes»,

âge. Enfin M. Burnell, dans une note du chapitre de sa *South-indian Palæography* consacré à l'étude des chiffres, fait mention, en ayant l'air de se référer au *Kâla-Saṅkalita* de Warren, d'un abaque indien où les jetons seraient remplacés par des *cauries*. Je n'ai pas eu le temps d'étudier encore ces questions : j'y reviendrai plus tard.

de l'*abacus*, sur lequel les « compartiments (*sthânâni*) répondant à tel ou tel ordre d'unités, qui manquait dans le nombre à écrire, restaient « vides » *çûnyâni* = *spacia vacua*.

Je dois, en terminant, dire un mot d'une remarque qui s'est présentée à mon esprit, et qui, bien qu'elle pèche assurément par son point de départ, m'a cependant amené à faire un rapprochement qui pourrait bien ne pas être dénué d'importance.

Bien qu'il soit absolument certain qu'Âryabhaṭa n'a été conduit à prendre 100 pour base de son système de numération écrite que parce que le nombre des lettres de l'alphabet sanscrit l'y a tout naturellement amené, je n'ai pu m'empêcher de rapprocher cette numération *centenaire* artificielle de la numération réellement *centenaire* dont, quelques siècles avant lui, les princes de l'Inde faisaient encore usage pour dater leurs inscriptions et leurs monnaies; d'autant mieux que ce dernier système de numération me paraît absolument calqué sur la numération hiératique des Égyptiens, telle que nous l'a fait connaître, dans tous ses détails, le papyrus Rhind publié et étudié par M. Eisenlohr. On voudra bien me permettre d'entrer à ce sujet dans quelques détails.

On sait, par les savantes recherches de M. Thomas, que jusqu'au VIIIe siècle, où apparaissent les chiffres dêvanagaris, à très peu près semblables à ceux

qui sont encore employés dans le nord de l'Inde, les inscriptions et les monnaies des monarques hindous sont datées au moyen de signes, dont voici le tableau d'après M. Thomas[1] :

| Valeur. | Unités. | Dizaines. | Centaines. | Mille. |
|---|---|---|---|---|
| 1 | — | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 2 | = | [illegible] | [illegible] | |
| 3 | ≡ =– | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 4 | [illegible] | [illegible] | | |
| 5 | [illegible] | [illegible] | | |
| 6 | [illegible] | [illegible] | | |
| 7 | [illegible] | [illegible] | | |
| 8 | [illegible] | [illegible] | | |
| 9 | [illegible] | [illegible] | | |

Ce qui saute aux yeux à la simple inspection de ce tableau, c'est que les unités et les dizaines sont

[1] La *South-indian Palæography* de M. Burnell contient un autre tableau des chiffres indiens : je n'ai point encore eu le temps ni le moyen de l'étudier assez pour en parler ici. Le tableau que je reproduis est celui qu'a donné M. Thomas dans son Étude, faite à la suite du *Mémoire* de Woepcke, et imprimée au *Journal asiatique* en 1863. J'ai repris certaines figures sur les fac-similés de Bhâu Dâjî que le tableau de M. Thomas ne reproduit pas toujours fidèlement.

représentées par des signes absolument indépendants les uns des autres, tandis que les *centaines* et les *milliers* ont une figure commune, simplement modifiée par l'adjonction de *points*.

La même remarque est applicable entièrement aux chiffres hiératiques du papyrus Rhind, dont voici également le tableau (complet, cette fois) :

| Valeur. | Unités. | Dizaines. | Centaines. | Mille. |
|---|---|---|---|---|
| 1 | \| | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 2 | \|\| | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 3 | \|\|\| | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 4 | \|\|\|\|, — | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 5 | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 6 | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 7 | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 8 | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |
| 9 | [illegible] | [illegible] | [illegible] | [illegible] |

Je n'insiste pas pour le moment sur l'analogie principielle que présentent ces deux systèmes de chiffres : j'y reviendrai dans une autre occasion, en étudiant d'autres points sur lesquels la doctrine égyptienne et l'enseignement des Indiens présentent des

ressemblances non moins curieuses. Je me borne à revenir un instant sur le fait de l'existence dans l'Inde de *chiffres indépendants pour les unités et les dizaines*, pour ce qu'Âryabhaṭa appelle les *vargas* et les *avargas*.

Il semblerait que l'existence de notations particulières, pour les nombres inférieurs à 100, ait été pour les Indiens le résultat d'un principe, d'une manière particulière de concevoir ces nombres, qui équivaudrait presque à l'idée d'une numération *centenaire*, comme je le disais tout à l'heure.

Non seulement nous voyons Âryabhaṭa inventer des signes spéciaux pour exprimer 11, 12, 13, 14, 15, 16........ 21, 22, 23, 24, 25; non seulement nous rencontrons, dans sa table des différences de sinus (voir plus haut p. 456), 37 exprimé par *pta*, c'est-à-dire 21 + 16, 106 par *sta* = 90 + 16, mais nous trouvons des traces de cette conception dans la notation même en mots symboliques [1].

[1] Varâha-Mihira, presque contemporain d'Âryabhaṭa (il mourut en 585 et était né probablement en 505), faisait usage de cette notation symbolique : un exemple suffira pour le prouver. Voici comment, au ch. VIII de la *Brhat-Sa$^n$hitâ*, strophes 20 et 21, il expose la manière de trouver le numéro d'ordre dans le cycle de 60 ans d'une année datée d'après l'ère de *Çâka*, en usage de son temps à Ujayinî :

> *Gatâni varṣâṇi Çakendra-kâlâd dhatâni*, rudrair *guṇayeć* caturbhi$^s$
>
> 9 8 5 8 0 5
> nava-aṣṭa-pañca-aṣṭa *yutâni krtvâ*, *vibhâjayeć* chûnya-çara
> 7 3
> aga-râmai$^s$.
>
> *Phalena yukta$^m$ Çâka-bhûpa-kâla$^m$ sa$^n$çôdhya ṣaṣṭyâ viçayair vibhajya*,

Il est inexact, en effet, de croire que cette notation au moyen des mots symboliques soit *exclusivement décimale* et qu'on se soit borné à inventer des noms pour les neuf premiers nombres et le zéro. Déjà au premier vers de ma citation du Sûrya-Siddhânta, relative aux nombres de révolutions des planètes dans un *yuga* (p. 455), on lit 32 exprimé par रद *rada* « dent »; dans la table des sinus-verses (p. 456), au premier vers de la strophe 23 ईश्वर *îçvara*, au deuxième vers de la strophe 24 un de ses synonymes शङ्कर *çaǧkara*, dans d'autres passages du même ouvrage रुद्र *rudra*, signifient 11; enfin dans la valeur de $\pi$ donnée par Bhâskara (p. 459), भ *bha* « constellation, mansion lunaire » veut dire 27 et सूर्य *sûrya*, 12. J'ai trouvé dans le Sûrya-Siddhânta des noms pour 10, 11, 12, 13, 14, 15, 19, 27, 32, 33 et 48. Je me propose d'étendre le relevé des mots symboliques, que j'ai fait pour cet ouvrage, successivement à tous les autres traités de mathématiques ou d'astronomie qui me tomberont entre les mains, et je ne désespère pas d'enrichir encore ma liste de quel-

*Yugâni Narayaṇa-pûrvakâṇi labdhâni çeṣâ' kramaça' samâ' syu':*

« Les années écoulées depuis le temps du héros Çâka sont posées, et on les multiplie par quatre *rudras* (4 × 11); on y ajoute 8589, et on divise par 3750; au résultat, on ajoute le temps [écoulé depuis l'ère] du maître des Çâkas; on épuise (cherche le reste de la division) par 60, et le reste est divisé par 5. Le quotient indique le nombre des lustres régis par Nârâyana, etc., et le reste, les années dans leur ordre régulier. »

ques exemples de nombres de deux chiffres exprimés par un mot.

On voit donc que le système des mots symboliques, invention purement indienne, et transportée par les Indiens au Thibet et à Java, n'est pas basé sur le système rigoureusement décimal, mais qu'il n'hésite pas à donner un nom particulier à un nombre quelconque inférieur à *cent*, et cela même à une époque assez récente, puisque Bhâskara, écrivant au XII^e siècle de notre ère, était en pleine possession (les inscriptions contemporaines en font foi) du système des neuf chiffres et du zéro, lequel était déjà en usage, au témoignage des inscriptions dont j'ai parlé plus haut, dès le temps de Brahmagupta.

Telle est l'observation à laquelle j'ai été comme nécessairement amené, et que je voulais consigner ici pour appeler, sur ce fait au moins singulier, l'attention des personnes qui recherchent tout ce qui concerne les origines de notre numération décimale écrite.

## APPENDICE.

---

### RECTIFICATIONS ET ADDITIONS AUX LEÇONS DE CALCUL D'ÂRYABHAṬA.

A. — A la fin de l'*Avant-propos*, en indiquant que M. Kern avait établi son texte d'après deux manuscrits en caractères *malayâla*, j'ajoutais : « Usité sur la côte de Coromandel, là où se trouve notre colonie de Mahé. » Un *lapsus calami*, dont je demande humblement pardon aux lecteurs, m'a fait écrire et laisser subsister par inadvertance « côte de Coromandel » au lieu de « côte de Malabar ». *Malayâla* est, en effet, le nom indigène de la nation drâviḍienne que nous appelons *Malabare*.

L'écriture *malayâla* est de même origine que l'écriture dite *grantha* dont les Tamouls de la côte de Coromandel se servent pour écrire le sanscrit : à part quelques lettres et quelques groupes, la différence capitale que l'on remarque entre ces deux écritures, c'est que le *grantha* est penché vers la droite, comme notre *anglaise*, tandis que le *malayâla* s'écrit droit, comme les *caractères romains* de nos impressions.

Les Malayâlas ou Malabars ont des chiffres qui diffèrent assez notablement des chiffres tamouls (voy.

Pihan, *Exposé des systèmes de numération*, p. 116 et 123). Mais comme leurs voisins les Tamouls, ils emploient en guise de zéro le signe qui représente chaque puissance de 10 : ൰ = 10 est le zéro des unités; ൱ = 100, le zéro des dizaines; ൲ = 1,000, le zéro des centaines. Les deux manuscrits dont M. Kern a fait usage appartenant, l'un au Dr A. C. Burnell, l'autre à la bibliothèque de la Société asiatique de Londres, il serait intéressant que quelqu'un prît la peine d'y relever en partie au moins les grands nombres écrits en chiffres qui figurent au commentaire des ch. III et IV : nous n'avons jusqu'ici, dans les grammaires malayâlas, que des nombres assez courts écrits avec ces chiffres : il y aurait quelque intérêt à savoir si, pour les grands nombres de l'astronomie, on a continué à faire usage de ces zéros spéciaux à chaque ordre d'unité, ou si les astronomes et mathématiciens ont adopté, comme leurs professeurs du nord de l'Inde, un seul et même signe servant à toutes les places.

B. — *Sur l'orthographe du nom d'Âryabhaṭa.* Une des terminaisons les plus fréquentes des noms propres indiens est la terminaison °भट्ट -*bhaṭṭa*, avec le double *ṭ* cérébral. On regarde d'ordinaire ce mot comme une corruption prâcrite de भर्तृ *bhartṛ*, participe actif ou nom d'agent de la racine dont भार्या *bhâryâ* « la femme, l'épouse » est le participe passif. De même que *bhâryâ* veut dire « celle dont l'homme est le soutien », de même *bhartṛ* et sa corruption prâcrite *bhaṭṭa*

voudraient dire « le soutien de la famille, l'époux, le maître ».

Habitués à cette terminaison si fréquente, la plupart des auteurs, même indiens, qui ont eu à parler de cet ancien astronome, ont orthographié son nom avec le double ṭ. C'est l'orthographe qu'avait adoptée Colebrooke; c'est celle dont s'était servi M. Kern lui-même dans sa notice *On some fragments of Âryabhaṭṭa* (*sic*), dont j'ai eu occasion de parler plus haut (note 1, p. 454).

Mais en préparant son édition de l'auteur en question, M. Kern a rencontré certains vers où Âryabhaṭa est nommé, et qui l'ont contraint de modifier l'orthographe de ce nom.

Aussi, dans sa préface à l'édition de la *Bṛhat-Saṁhitâ* de Varâha-Mihira, datée de Bénarès, 23 mars 1865, dit-il (p. 55) :

« The manuscripts in which the name occurs prove nothing : they will in one line write Âryabhaṭa and Âryabhaṭṭa, and would, if we had no other means of arriving at the truth, balance each other. Happily the word occurs in verses, and the metre decides the question at once. The arabic form ارجبهر *Arjabhar* would, if necessary, have been sufficient to show that the mss. giving *Âryabhaṭa* are right, and wrong in the opposite case, for a single ट ṭ may well become in the mouth of the people *r* or something like it (c'est-à-dire le ड़ = ڑ des dialectes modernes, ړ de l'afghan), but never ट्ट ṭṭ. Albîrûnî writes the name with *t*, instead of with *r*, as other

Arabs used to do, because beeing conversant in sanscrit, he gives not the popular or prâkrit pronunciation, but the approximately more correct one with *t*, in the same way as he writes the name of Lâṭa with *t*. It may seem unnecessary to dwell upon a seeming trifle, but error, be it ever so small, ought not to be sanctioned. »

Je ne sache pas que M. Kern ait rassemblé et publié nulle part les passages « en vers dont le mètre tranche la question » d'orthographe du nom dont il s'agit : aussi, sachant que presque tous les indianistes, d'un très grand mérite d'ailleurs, sont encore tentés d'écrire *Âryabhaṭṭa* avec deux *ṭ*, ai-je pensé qu'il n'était pas hors de propos de citer ici ceux de ces passages que j'ai pu découvrir ou rencontrer.

*a.* — Dès le début de son introduction, l'auteur du commentaire à l'*Âryabhaṭîyam* s'exprime en ces termes (troisième çloka) :

तन्त्रस्यार्यभटीयस्य व्याख्या ऽल्पा क्रियते मया ।
परमादीश्वराख्येन नाम्ना ऽत्र भटदीपिका ॥

*Tantrasy' Âryabhaṭîyasya vyâkhyâ 'lpâ kriyate mayâ*
*Paramâdîçvarâkhyêna nâmnâ 'tra,* ***Bhaṭadîpikâ.***

« Du *tantra*[1] Âryabhaṭîyam, un petit commentaire est ici

[1] Varâha-Mihira, au premier chapitre de sa *Bṛhat-Saṅhitâ* (passage en prose après la strophe 8), nous apprend en ces termes cė qu'il faut entendre par *Tantra* :

ज्योतिःशास्त्रम् अनेकभेदविषयं स्कन्धत्रयादिष्टितं ....स्कन्धे ऽस्मिन् गणितेन या ग्रहगतिस् तन्त्राभिधानः ।

fait par moi, appelé Paramâdîçvara de mon nom : [il est intitulé] la lampe de Bhaṭa. »

Cette strophe est un *çloka* ou *anuṣṭubh;* la cinquième syllabe de chaque vers (occupée au premier par la syllabe *bha* du nom propre) est *forcément brève*. Pour *Bhaṭadîpikâ* au second vers, on ne peut rien dire, parce que la douzième syllabe est indifférente.

Pour le même motif, je laisserai de côté la strophe par laquelle Paramâdîçvara clôt son commentaire : au premier vers cette fois (mais peu importe), le nom dudit commentaire, *Bhaṭadîpikâ,* termine comme ici le vers, et la quantité de la syllabe *bha* est douteuse.

*b.* — Dans son article précité *On some fragments of Âryabhaṭṭa*, M. Kern cite un long passage de Baṭṭa-Utpala, commentateur de la *Bṛhat-Saṁhitâ,* qui lui fait entrevoir un instant la possibilité de l'existence d'un seul *ṭ* dans le nom de notre auteur. Il s'agit, dans ce passage, des progrès que les astronomes qui se sont succédé dans l'Inde, antérieurement à Baṭṭa-Utpala lui-même (il vivait vers l'an 1000), ont fait faire à la science : voici la strophe consacrée à l'astronome de Kusumapura :

« Un traité d'astronomie se divise en différentes parties, mais est formé de trois sections (*skandha*)..... La section qui traite par le calcul de la marche des planètes a pour titre : *Tantra.* »

Cette définition répond parfaitement aux matières traitées dans l'Âryabhaṭîyam.

लङ्कार्धरात्रसमये दिनप्रवृत्तिं जगाद चार्यभटः ।
भूयः स एव चार्कोदयात् प्रवृत्याह लङ्कायां ॥

*Lankâ-ardharâtra-samaye dina-pravṛtti$^{m}$ jagâda c'Âryabhaṭa'.*
*Bhûya' sa eva ca-arka-udayât pravṛty-âha Laṅkâyâ$^{m}$.*

« A l'instant de minuit pour Lankâ, est la naissance du jour, a enseigné ensuite Âryabhaṭa, quoique le même ait dit qu'elle part du lever du soleil pour Lankâ [1]. »

Nous avons ici une strophe du mètre *ârya* [2], dont le premier vers se scande :

— — | ∪ — ∪ | ∪ ∪ — | ∪ — ∪ | — — | ∪ — ∪ | — ∪ ∪ | —

la syllabe *bha* termine un dactyle.

[1] Dans l'article ci-dessus rappelé, lequel est daté de mars 1862, M. Kern traduit comme suit la phrase de Bhaṭṭa-Utpala :

« Âryabhaṭa has affirmed that the day begins (i. e. is considered by some to begin) at midnight at Lankâ; but the same says (further, that the day commences, viz., according to his own opinion), from sunrise at Lankâ. »

Répétant cette citation dans sa préface à la *Bṛhat-Sa$^{m}$hitâ* (p. 53), laquelle est datée de 1865, il traduit simplement le texte, sans explications intercalées, et fait remarquer en note que « c'est sans doute là un exemple des inconséquences que Brahmagupta reproche à Âryabhaṭa ». Est-ce oubli de son indulgence de deux ans auparavant? ou bien, M. Kern ayant lu, dans l'intervalle, les œuvres d'Âryabhaṭa (la *préface* en question a été écrite à Bénarès), a-t-il trouvé réellement les deux doctrines contradictoires enseignées par l'auteur?

La deuxième assertion me paraît faire allusion à la curieuse phrase qui termine le tableau des nombres de révolutions sidérales des planètes (v. p. 454). Toutefois, il est question ici, non pas précisément du commencement du jour « *dina-pravṛtti* », mais du commencement du yuga, de l'époque de la conjonction générale, qui n'a rien à faire avec le moment où l'on commence à compter la première heure.

[2] Le mètre *ârya* ou « héroïque », dont se sont servis les anciens écrivains jusque vers le XII$^{e}$ siècle de notre ère, est quelque chose d'assez

*c.* — Les deux exemples qui me restent à citer sont d'Âryabhaṭa lui-même, qui devait savoir mieux que qui que ce soit l'orthographe de son propre nom.

C'est d'abord le second vers de la première strophe du ch. II (voy. ma traduction au n° de mai-juin 1879, p. 396).

analogue au distique formé d'un hexamètre et d'un pentamètre des Grecs et des Latins. Il se compose de pieds de la valeur de quatre brèves, seulement il en contient *sept et demi*, avec césure après le troisième, le demi-pied étant formé par une syllabe terminant le vers, comme dans le pentamètre, et en sa qualité de syllabe finale pouvant être arbitrairement brève ou longue par nature. Le diagramme suivant fera saisir sur-le-champ sa composition.

PREMIER VERS.

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | —⏑⏑ | |
| —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | ⏑—⏑ | ⏑⏑— | — |
| ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | | —— | |
| —— | —— | —— | —— | —— | | | |
| | ⏑—⏑ | | ⏑—⏑ | | | | |

DEUXIÈME VERS.

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | ⏑⏑⏑⏑ | | —⏑⏑ | |
| —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | —⏑⏑ | | ⏑⏑— | |
| ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑⏑— | ⏑ | —— | — |
| —— | —— | —— | —— | —— | | | |
| | ⏑—⏑ | | ⏑—⏑ | | | | |

Comme on le voit, l'amphibraque ⏑ — ⏑ n'est admis qu'aux pieds pairs; le procéleusmatique ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ est exclu du septième pied, et le sixième pied, qui n'est que procéleusmatique ou amphibraque au premier vers, se compose d'*une brève seule* au second vers. — La strophe s'appelle *udgîti* quand l'ordre des deux vers est interverti; *upagîti* si les deux vers ont la brève au sixième pied; *gîti* si les deux vers ont le sixième pied complet.

आर्यभटस् त्विह निगदति कुसुमपुरे ऽभ्यर्चितं ज्ञानं ॥

*Âryabhaṭas tv-iha nigadati Kusumapure 'bhyarcitaᵐ jñânaᵐ.*

« Âryabhaṭa expose ici, à Kusumapura, une science excellente. »

Deuxième vers du distique *ârya*, ceci se scande :

— ᴗ ᴗ | — ᴗ ᴗ | ᴗ ᴗ ᴗ ᴗ | ᴗ ᴗ ᴗ ᴗ | — — | ᴗ | — — | —

le commencement du nom propre formant toujours dactyle.

*d.* — Puis le premier de la strophe finale (50 du ch. IV) ainsi conçu :

आर्यभटीयं नाम्ना पूर्वं स्वायम्भूवं सदा सद्यत् ।

*Âryabhaṭîyaᵐ nâmnâ pûrvaᵐ svâyambhûvam sadâ sadyat.*

« Que [l'ouvrage] nommé *Âryabhaṭîya*, original (?), inspiré par l'Être Suprême, subsiste à toujours. »

Premier vers d'une strophe *upagîti*, scandé comme le précédent

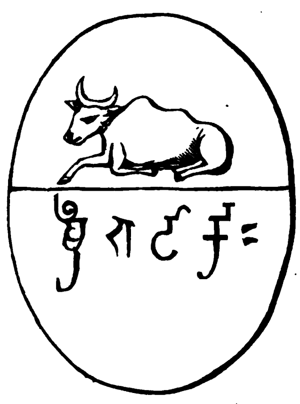
— ᴗ ᴗ | — — | — — | — — | — — | — — | ᴗ | — — | —

où le nom propre commence encore par un dactyle.

Il n'y a donc pas de doute à avoir : le nom de notre auteur doit s'écrire आर्यभट *Âryabhaṭa*, avec un seul *ṭ cérébral.*

Ce n'est pas, du reste, le seul nom que nous con-

naissions, qui, sur la foi de monuments authentiques, doive s'orthographier de la même manière : je citerai d'abord le fondateur de la dynastie des Ballabhis du Guzerate, भटार्क *Bhaṭârka*, dont le nom, conservé sur le sceau de la dynastie, y est écrit avec un seul *ṭ*.



Nous connaissons encore, par une inscription, un roi nommé *Vijayabhaṭa* ou *Jayabhaṭa*, fils de *Praçântarâja*, lequel régnait en Guzerate en 380 de Çâka (323 de notre ère), et au sujet duquel Lassen, dans son *Indische Alterthumskunde* (t. III, p. 502), dit en note :

« Die Uebersetzung giebt *Vijayabhaṭṭa*, der Text dagegen *Jayabhaṭa;* jedenfalls ist *-bhaṭa* richtiger, das « einen Krieger » bedeutet, *bhaṭṭa* dagegen « einen Gelehrten oder Philosophen ».

Cette remarque sur le sens des deux mots est

confirmée par le grand dictionnaire de Böhtlinck et Roth, où l'on lit :

भट (aus भृत *gemiethet, besoldet*), *Söldling, Soldat, Krieger.*

भट्ट (aus भर्तृ), eigentlich *Herr;* so wird der Fürst von niedrigen Personen angeredet. Gewöhnlich *grosser Gelehrter.*

Et il pourrait très bien se faire que plus d'un personnage des temps anciens eût porté un nom de cette forme, dont plus tard on aurait changé l'orthographe pour les motifs suivants :

*Bhaṭa,* nous venons de le voir, signifie au propre « mercenaire, soldat » dans le sens de « homme à la solde ». Tant que le pouvoir s'est trouvé entre les mains d'une dynastie devant sa fondation à un ancien « mercenaire » devenu « soldat heureux », *bhaṭa* prit le sens de « guerrier », et son admission dans un nom propre était une sorte de flatterie à l'adresse de la famille régnante ; mais lorsque le pouvoir eut changé de mains, ou dans des contrées qui n'étaient pas régies par de semblables parvenus, il conservait sa signification, toujours peu flatteuse, de « mercenaire ». D'autre part, lorsque, comme notre Âryabhaṭa, la personne portant un de ces noms s'était illustrée, non par sa valeur guerrière, mais par sa haute science, lors même que ses doctrines n'auraient pas été universellement acceptées et adoptées, on était naturellement tenté, par une modification bien légère de la prononciation, de lui appliquer de préférence la qualification d'« homme vénérable », qui appartenait à *bhaṭṭa.*

C. — *A propos du calcul de la strophe* XXIX. Je dois à l'obligeance de M. Cantor la remarque importante que le calcul prescrit ici par Âryabhaṭa est quelque chose d'analogue à l'*épanthème de Thymaridas*, que Nesselmann (*Die Algebra der Griechen*, p. 233) donne comme le plus ancien exemple connu d'un raisonnement algébrique chez les Grecs. Ce calcul, fort intéressant pour l'histoire des mathématiques, n'étant certainement pas très connu, je crois qu'il n'est pas hors de propos de le reproduire ici, en faisant entrer dans le texte (lequel nous a été conservé par Jamblique) les corrections que Nesselmann propose d'y introduire, sans les avoir lui-même admises dans sa citation, mais seulement dans l'explication dont il la fait suivre :

*Ἐντεῦθεν ἡ ἔφοδος τοῦ Θυμαριδίου ἐπανθήματος ἐλήφθη. Ὡρισμένων γὰρ ἢ ἀορίστων μερισαμένων ὡρισμένον τι, καὶ ἑνὸς οὑτινοσοῦν τοῖς λοιποῖς καθ' ἕκαστον συντιθέντος, τὸ ἐκ πάντων ἀθροϊσθὲν πλῆθος, μετὰ τὴν ἐξ ἀρχῆς ὁρισθεῖσαν ποσότητα ἀφαιρεθεῖσαν, ἐπὶ μὲν τριῶν ὅλον τῷ καθ' ἕκαστον τῶν λοιπῶν συγκριθέντι προσνέμεται, ἐπὶ δὲ τεσσάρων τὸ ἥμισυ, ἐπὶ πέντε τὸ τρίτον, καὶ ἐπὶ ἕξ τὸ τέταρτον, καὶ ἀεὶ ἀκολούθως.*

« De là, dit Jamblique, résulte l'*épanthème de Thymaridas* [savoir]. Quand des quantités déterminées ou indéterminées sont les parties constituantes d'une quantité déterminée (d'une somme donnée), et [que l'on connaît les valeurs de] l'une quelconque d'entre elles ajoutée à chacune des autres, la somme de toutes [ces valeurs], après soustraction de la

[somme donnée] primitive, est égale, pour trois [indéterminées] en son entier, à celle des [indéterminées] qui a été ajoutée à chacune des autres; pour quatre quantités, c'est sa moitié; pour cinq, son tiers; pour six, son quart, et ainsi de suite. »

En langue algébrique moderne :

Si

$$x_1 + x_2 + x_3 + \ldots\ldots x_n = A$$

$$x_1 + x_2 = b \quad x_1 + x_3 = b' \quad \ldots\ldots \quad x_1 + x_n = b^{(i)},$$

on a toujours

$$x = \frac{b + b' + b'' + \ldots\ldots + b^{(i)} - A}{n - 2}$$

Il s'agit bien, en effet, ici d'un calcul *analogue* à celui du n° XXIX d'Âryabhaṭa; mais la différence est encore assez grande pour que je sois excusable de ne pas avoir aperçu l'analogie.

D. — J'avoue humblement que je suis moins excusable à l'endroit de l'erreur qu'il me reste à signaler et à rectifier.

Au dernier paragraphe de mon article, après avoir exposé la marche des calculs par lesquels Âryabhaṭa et Bhâskara arrivent aux valeurs entières qui satisfont à l'équation indéterminée

$$45u - 29t = 4,$$

je m'étonne bien à tort qu'on ait trouvé, dans ces calculs, des *fractions continues*, ou mieux *enchaînées*[1].

[1] L'expression de *fractions continues* convient, en effet, fort bien au

comme on dit en Allemagne. Il n'était, en effet, pas difficile de reconnaître qu'Âryabhaṭa effectue, en partant du bas, la réduction de proche en proche de

$$1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{4+\cfrac{2}{2}}}} \quad \text{soit} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{2}{10}}} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{10}{12}} \quad 1+\frac{12}{22} \quad \frac{34}{22}$$

tandis que Bhâskara réduit de la même façon

$$1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{4+\cfrac{1}{3+\cfrac{1}{0+\cfrac{0}{-4}}}}}} \quad \text{soit} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{4+\cfrac{1}{3+\cfrac{-4}{0}}}}} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{4+\cfrac{0}{-4}}}} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{1}{1+\cfrac{-4}{-16}}} \quad 1+\cfrac{1}{1+\cfrac{-16}{-20}} \quad 1+\frac{-20}{-36}$$

$$\text{en définitive } \frac{-56}{-36}$$

Cette dernière fraction (que j'ai déjà donnée à la fin de l'*appendice* ajouté aux tirages à part de mon travail) est curieuse en raison de ses facteurs o, sur lesquels il faut tout simplement opérer comme sur un chiffre quelconque, sauf la réserve des procédés de calcul indiqués dans le chapitre que Bhâskara appelle खषड्विधं *kha-ṣaḍvidham* « les six opérations avec

développement d'une expression irrationnelle, dont les dénominateurs *continuent* indéfiniment à être composés : elle ne saurait s'appliquer au cas où, comme ici, le développement est limité : *fractions enchaînées* (*Kettenbrüche*) convient au contraire à tous les cas.

zéro ». Nous procédons, du reste, d'une façon toute analogue dans notre résolution de ces problèmes par les fractions continues; nous nous arrêtons à l'avant-dernière réduite et dont nous multiplions purement et simplement les deux termes par $c$ (voy. H. Laurent, *Algèbre*, p. 357), ce qui revient en somme à la série des réduites (en adoptant les notations de M. Laurent)

$$\frac{a'}{b'} \quad \frac{a}{b} \quad \frac{o.a + a'}{o.b + b'} \quad \frac{(oa + a')c + o}{(ob + b')c + o}$$

ou, sur le cas numérique qui nous occupe :

$$\frac{1}{1} \quad \frac{2}{1} \quad \frac{3}{2} \quad \frac{14}{9} \quad \frac{45}{29} \quad \frac{14}{9} \quad \frac{-56}{-36}$$

# ÉTUDES BOUDDHIQUES.

## COMMENT ON DEVIENT BUDDHA,

PAR

M. Léon FEER.

Devenir Buddha ! Il semble au premier abord, que rien ne soit si facile. On rencontre un mendiant dans la rue, on lui jette une frange d'habit, une fleur; il n'en faut pas davantage. La chose n'est pourtant pas aussi simple qu'elle en a l'air. D'abord, il faut que ce mendiant soit un Buddha : or, bien que les Buddhas se comptent par milliers, ils ne paraissent dans le monde qu'à de très longs intervalles; il est donc indispensable de remplir la condition difficile (et nécessairement peu de gens y arrivent) de vivre au temps et dans le pays d'un Buddha. Mais ce n'est pas tout d'offrir à ce mendiant un objet quelconque; il faut que ce don soit le signal d'un prodige : cette fleur qu'on lui jette devient une pierre précieuse, planant au-dessus de sa tête; cette frange d'habit va d'elle-même s'ajuster à son manteau. Il est vrai que le prodige, ayant pour cause

la présence même du personnage à qui s'adresse l'offrande, est ici de moindre considération et se confond avec cette fortune inouïe de rencontrer un Buddha. Mais au moins faut-il avoir la pensée de faire cette offrande; et quelle longue préparation pendant un passé d'une prodigieuse durée cette bonne pensée ne suppose-t-elle pas! De plus, cette dignité de Buddha à laquelle on vient d'acquérir un droit, on n'en sera pas investi de sitôt : il faut une série interminable d'épreuves, d'efforts, de luttes pour en devenir possesseur. L'acquisition de la Bodhi est bien l'œuvre la plus difficile, la plus longue et la plus laborieuse que le bouddhisme connaisse.

Je ne puis songer à traiter tout au long la question que j'appelle « la candidature à la Bodhi ». Les étroites limites dans lesquelles je suis renfermé m'empêchent de m'étendre en dehors de la première décade de l'Avadâna-Çataka. Les héros des dix récits qui la composent obtiennent tous la promesse d'être un jour des Buddhas. Je me propose d'étudier les différentes particularités qui se rattachent à ce phénomène remarquable.

Nos dix textes n'insistent guère sur le long passé et le long avenir de ces candidats à la dignité suprême; ils nous font assister seulement au grand fait de la candidature, qu'on peut décomposer en cinq parties : 1° la rencontre; 2° l'offrande; 3° le vœu; 4° le rire; 5° la prédiction; — particularités successives, mais d'une succession si rapide qu'elles sont presque simultanées et peuvent se comparer à cinq

actes d'un petit drame dans lequel on observerait au plus haut degré la règle des trois unités.

L'étude de ces cinq actes s'impose à nous. Il serait naturel et logique de les suivre dans l'ordre de leur accomplissement; mais les deux premiers seuls varient de récit à récit; les trois derniers sont toujours racontés dans des termes identiques, ils forment les éléments fixes, stéréotypés de nos textes. Il convient d'examiner tout d'abord cette partie commune, nous aborderons ensuite l'élément variable des dix récits.

## I.

### LE VŒU, LE RIRE ET LA PRÉDICTION.

A la vue du prodige dont son offrande est l'occasion, le candidat tombe aux pieds du Buddha « comme un arbre déraciné » et formule un *vœu;* le Buddha répond par un *sourire :* ce sourire a des effets merveilleux et provoque une explication entre le disciple Ananda et le maître qui fait alors sa *prédiction.* Tels sont les différents points qui vont nous occuper.

*Le vœu.* — Le vœu s'appelle *praṇidhi* ou *praṇidhâna,* terme qui signifie proprement « application de l'esprit, aspiration, désir » et ne s'applique pas nécessairement à la Bodhi. L'expression la plus simple du *praṇidhâna* est « puissé-je devenir Buddha ! » et on le rencontre quelquefois sous cette forme. Dans les

récits de l'Avadâna-Çataka, il est présenté sous une forme plus développée, toujours la même, mais qui ne fait que rendre en définitive la même pensée.

*Le rire du Buddha.* — A ce vœu, le Buddha répond par un sourire (*smita*); chose très grave que le sourire d'un Buddha! Csoma[1] avait déjà appelé l'attention sur la description des effets de cet important phénomène; nos textes ne manquent pas de la reproduire chaque fois tout au long. Nous nous bornerons à rappeler que le sourire du Buddha est accompagné d'une émission de rayons lumineux qui se répandent dans toutes les parties du monde et rentrent dans le corps du Buddha par telle ou telle partie selon la nature de la prédiction qu'il va faire. Quand il doit prédire l'arrivée à la Bodhi, c'est par l'*uṣṇîṣa* (l'excroissance du sommet de la tête) que la rentrée s'opère.

*Prédiction.* — Ce rire du Buddha n'est en effet que l'annonce d'une prédiction qui ne se fait pas attendre. Elle porte en sanscrit le nom de *vyâkaraṇa*, mot susceptible de plusieurs sens que nous n'avons pas à énumérer ni à discuter ici. Il suffit de remarquer que ce terme désigne une classe d'écritures bouddhiques, et que les textes qualifiés *vyâkaraṇa* sont, non pas peut-être tous, mais au moins pour la plupart, des prédictions : les dix premiers récits de

[1] *Asiatic Researches*, vol. XX, p. 55.

l'Avadâna-Çâtaka sont donc des Vyâkaraṇas en même temps que des Avadânas, et l'on peut poser en principe que dans les légendes qualifiées *avadâna* et relatives à l'avenir (elles sont les moins nombreuses), le *vyâkaraṇa* et l'*avadâna* ne font qu'un.

Le Buddha ne formule pas sa prédiction immédiatement, ni même spontanément. Son rire a excité une émotion, une curiosité universelle; car il faut bien appeler l'attention sur le fait, montrer la préoccupation des êtres attendant l'explication de ce rire mystérieux. Ananda se fait leur interprête et invite le Buddha à tout révéler. Le dialogue qui s'engage entre ces deux personnages est toujours exprimé dans des termes identiques : il y a seulement deux choses qui varient nécessairement dans chaque texte : les expressions qui servent à désigner le héros du récit et le nom qu'il portera comme Buddha.

Dans sa prédiction, le Buddha ne fait aucune allusion au passé de son héros. On pourrait croire que ce passé n'existe pas; il existe pourtant, et même il doit avoir une très grande importance : c'est un facteur qu'on ne peut négliger. Cependant il est mis entièrement de côté, et la prédiction fait, pour ainsi dire, dater du moment présent la capacité du héros pour la Bodhi, elle n'envisage que l'avenir. Mais en revanche quelle vaste perspective ouverte sur les périodes futures! C'est après trois asankhyeya kalpas écoulés que la prédiction se réalisera, que le héros sera un Buddha. Je n'essayerai pas d'exprimer la durée que cette expression représente; il s'agit ici

de nombres semblables à ceux que les astronomes emploient pour donner une idée de la distance des étoiles par le calcul du temps que la lumière met à venir d'elles jusqu'à nous. Une chose toutefois m'étonne dans ce calcul bouddhique, plus extravagant que grandiose ; il semble que ces divers personnages doivent tous devenir Buddhas à la même époque puisqu'on leur assigne le même délai. Dira-t-on que ce délai est indéterminé, que l'expression est vague? Je ne pense pas que cette explication supprime la difficulté, pas plus que celle qui consisterait à ranger nos futurs Buddhas parmi ces Buddhas fantastiques que certains textes nous montrent occupant simultanément diverses régions du monde. Il y a ici une donnée unique qu'on applique à différents cas, sans s'inquiéter si la comparaison des uns avec les autres n'amène pas des contradictions et des impossibilités. Ce n'est pas le seul exemple que nous ayons d'assertions inconciliables, et ce serait prendre une peine inutile que de chercher à mettre d'accord des données évidemment contraires et répugnantes.

Le *vœu*, le *rire* et la *prédiction* se retrouvent dans les dix récits. Toutefois un d'entre eux présente une anomalie qu'il est impossible de passer sous silence. Le cinquième récit intitulé Soma, celui-là même qui manque dans le texte sanscrit et nous est connu seulement par le Kandjour, se distingue de tous les autres par un trait qui lui est propre. Après le *praṇidhâna* (vœu) prononcé par le tisserand Soma dans les termes habituels, le Buddha répond

aussitôt par cette stance qui renferme une prédiction :

Toi, à la fin, possédant la grande puissance du calme,
Une grande renommée, offrande des dieux et des hommes,
Une existence indépendante, et un penchant suprême pour le bien du monde,
Tu deviendras le Jina appelé Daçottara.

Cette stance prononcée, le Buddha rit et fait la prédiction dans les termes accoutumés. Ainsi ce texte ressemble à tous les autres sauf l'intercalation d'une stance qui rend inutile tout ce qui la suit. Car lorsque le Buddha formule sa prédiction après avoir ri, il ne fait en somme que répéter plus longuement ce qu'il a déjà dit dans la stance. Aussi, en lisant ce récit tibétain, je suis porté à me demander si l'original sanscrit n'était pas déjà perdu quand l'Avadâna-Çataka fut traduit du sanscrit en tibétain. Il semble, en effet, que le traducteur, n'ayant plus cette partie du texte sanscrit à sa disposition, ait consulté d'autres recueils et mêlé ensemble deux versions distinctes, l'une dans laquelle le Buddha prédit la Bodhi au tisserand sans rire et en lui adressant une stance, l'autre dans laquelle il fait la même prédiction, sans dire de stance, mais après avoir ri. Embarrassé de choisir, le traducteur aurait combiné les deux systèmes.

L'existence de ces systèmes n'est pas douteuse, et je ne puis me dispenser de la mettre en évidence. Le huitième chapitre du Karma-Çataka fait le pendant de la première décade de l'Avadâna-Çataka;

les récits 1, 3, 5, 11 correspondent respectivement aux récits 1, 5, 7, 8 de l'autre recueil; mais ce sont des versions différentes. Dans les onze récits du Karma-Çataka, la Bodhi est prédite à autant de personnages à la suite d'un vœu, mais toujours sans l'intervention du rire. Tout se réduit à un *vœu* et à la *prédiction* qui est la répétition et la confirmation du vœu.

Pour que le lecteur se rende un compte plus exact de la différence, je ne vois rien de mieux à faire que de lui offrir la traduction d'un des textes du huitième chapitre du Karma-Çataka, le cinquième, intitulé Padma et correspondant au septième récit de la première décade de l'Avadâna-Çataka portant le même intitulé et traduit par Burnouf[1]. Voici la version du Karma-Çataka :

LE LOTUS (*PADMA*).

C'était à Çràvastî, sous le règne de Prasenajit. Un jour, il vint pour voir Bhagavat, et, après lui avoir offert des parasols, des poudres, des parfums, des fleurs, il s'assit en face de lui pour entendre la loi.

Dans ce temps-là un lotus naquit hors de saison dans l'étang de lotus d'un terrain placé sous la surveillance d'un jardinier, qui fit cette réflexion : « Un jour, le roi Prasenajit a, par trois fois, offert au Çramana Gautama des parasols, des poudres, des parfums, des fleurs pour l'honorer; il faut que je lui offre ce lotus. » Cette réflexion faite, il prit le lotus et se dirigea vers Çrâvastî.

[1] *Introduction à l'histoire du Buddh. ind.*, p. 178-182 de la réimpression.

A ce moment, un fidèle de Nârâyana était occupé à faire des offrandes à tous les êtres merveilleux. Il vit venir cet homme portant un si beau lotus, né hors de saison, et lui dit : « Eh ! homme, abandonne-moi ce lotus ! Il faut que je l'offre au bon Nârâyana ; je t'en donne 500 kârṣâpaṇas. »

En même temps passait le maître de maison Anâthapiṇḍada allant avec une troupe de 500 serviteurs pour voir Bhagavat. Le maître de maison entendit le bruit des paroles de cet homme, ce qui lui fit faire la réflexion suivante : « Voilà un homme qui suit un faux enseignement, et il offre un si grand prix en vue d'une offrande à Nârâyana ! Pourquoi donc n'offrirais-je pas un prix assez élevé pour acheter (cet objet) et en faire don à Bhagavat ? » — Il dit au jardinier : « Je te donne 1,000 kârṣâpaṇas, livre-moi le lotus. »

Ces paroles excitèrent l'amour-propre de l'adhérent de Nârâyana qui promit d'en donner 2,000 ; et, ainsi, ces deux hommes en vinrent jusqu'à parfaire, en enchérissant, la somme de 100,000 kârsâpaṇas.

Alors le jardinier se dit : « Un maître de maison tel qu'Anâthapiṇḍada en est venu, à cause d'un seul homme, à 100,000 kârṣâpaṇas ; il faut que ce Bhixu Gautama soit un grand personnage, certes ! Pourquoi n'irais-je pas offrir moi-même (le lotus) à Bhagavat ? »

Ces réflexions faites, le jardinier dit au maître de maison Anâthapiṇḍada : « Maître de maison, je n'ai que faire de tant de richesses ; je vais moi-même faire l'offrande à ce Bhagavat. » — Et prenant le lotus, il se rendit à Jetavana.

Le jardinier aperçut de loin le bienheureux Buddha orné de trente-deux signes, etc... ; cette vue lui causa une joie extrême. Plein de joie, il se rendit au lieu où était Bhagavat, adora avec la tête les pieds de Bhagavat et jeta (le lotus) sur lui comme une offrande. Par la puissance de Bhagavat, ce lotus se transforma en roue de char qui marchait quand Bhagavat marchait, s'arrêtait quand il s'arrêtait.

A la vue de ce prodige, le jardinier éprouva une joie encore plus grande à cause de Bhagavat, et il fit un vœu en vue

de la Bodhi parfaite et accomplie au-dessus de laquelle il n'y a rien : « Oh ! (dit-il) par cette racine de vertu, puissé-je devenir dans ce monde aveugle, sans guide et sans maître, un Tathâgata, Arhat, parfait et accompli Buddha, doué de science et de conduite, bien venu, connaissant le monde, bon cocher pour refréner les êtres, sans supérieur, docteur des dieux et des hommes, (en un mot) un bienheureux Buddha ! »

Bhagavat répondit au jardinier : « Mon ami, c'est bien, c'est bien ! Dans le temps à venir, tu seras, au milieu de ce monde aveugle, sans guide et sans maître, un Tathâgata, Arhat, etc... le bienheureux Buddha Padmottama. » — Telle fut sa déclaration.

Je n'ai pas le temps d'établir un parallèle entre ce récit et celui de l'Avadâna-Çataka. Le lecteur, en relisant Burnouf, fera lui-même la comparaison. Il remarquera surtout la manière si différente suivant laquelle la prédiction est présentée dans l'un et dans l'autre texte. Il y a là deux économies, deux systèmes de rédaction bien tranchés.

Nous passons maintenant à la partie variable de nos textes, — la *rencontre* et l'*offrande*.

## II.

### LA RENCONTRE ET L'OFFRANDE.

*La rencontre.* — Elle peut se faire de trois manières : fortuitement, — à la sollicitation du personnage, — par un acte spontané et par l'initiative du Buddha. Ces caractères ne sont pas toujours indiqués avec une clarté suffisante, et quelquefois ils sont plus apparents que réels. Au fond, c'est par la volonté

du Buddha que les rencontres se produisent; mais cette initiative n'est pas toujours parfaitement accentuée. On peut dire que le Buddha se présente de lui-même dans deux récits (3 et 6), qu'il est appelé formellement dans trois (1, 8 et 10); dans deux autres (4 et 9) il est l'objet d'une offrande préparée d'avance, ce qui équivaut à un appel. Ce n'est guère que dans les récits 2, 5, et peut-être 7, que la rencontre peut être considérée comme fortuite.

Nous séparons de la *rencontre* le prodige qui en est la suite presque inévitable et se confond plutôt avec l'*offrande*. Mais il faut observer que la personne du Buddha est elle-même un prodige. Le héros du récit est toujours frappé par les caractères augustes qu'il remarque sur la personne de Bhagavat. Cette impression est rendue par la phrase suivante souvent répétée :

Il (*ou* elle) aperçut Bhagavat orné des trente-deux signes du grand homme, sur les membres duquel brillaient les quatre-vingts belles proportions, orné d'un éclat céleste, resplendissant plus que mille soleils, semblable à une montagne de joyaux en mouvement, séduisant de toutes les manières.

Cette phrase stéréotypée revient dans trente-deux récits; il en est où elle se rencontre deux fois. On la trouve en particulier dans quatre récits de la première décade (1, 3, 5, 7) : le premier la contient deux fois. Elle s'emploie d'ordinaire quand le Buddha apparaît inopinément; mais ce n'est pas là une règle absolue.

*L'offrande.* — La variété de l'offrande, qui doit changer de récit à récit, n'est pas aussi grande qu'on aurait pu le croire; et sur ce point, comme sur d'autres, il y a un peu de monotonie. Quelquefois, c'est le Buddha qui fait un don provoquant un prodige: il n'est même pas sans exemple qu'il y ait double prodige, prodige venant du Buddha, prodige venant de son adorateur (3). Les offrandes consistent généralement en fleurs, parfums, eau de senteur et, surtout quand il s'agit de personnes riches, en joyaux et fleurs artificielles en métal. Ces offrandes se meuvent et se transforment: les parfums en nuages, les fleurs naturelles en roues (*cakra*), les fleurs artificielles et les joyaux en pavillon ou baldaquin se tenant au-dessus du Buddha. L'offrande d'une garniture de manteau faite par un pauvre tisserand (5) est exceptionnelle et ne peut rentrer dans la catégorie des dons de vêtements. Ces dons de vêtements forment, avec les invitations à dîner, une classe spéciale d'offrandes qui viennent parfois s'ajouter au don d'un objet particulier, mais constituent une manière spéciale d'honorer le Buddha. Ainsi Nanda le paresseux (3), Vadika le malade (6), le roi du Pancâla méridional (8) et le Çresthi qui avait sauvé le roi Prasenajit vaincu (10), reçoivent le Buddha et sa confrérie, les nourrissent, les comblent de vêtements et de guirlandes. Le Çresthi exerce sa libéralité pendant une semaine, le roi de Pancâla pendant trois mois, les deux autres pendant un temps dont la durée n'est pas déterminée. En général, ce genre de

réception dure trois mois. Tous les héros des récits du chapitre VIII du Karma-Çataka, à une ou deux exceptions près, le pratiquent fidèlement. C'est, semble-t-il, pour les riches, la manière d'honorer le Buddha et sa confrérie.

Après avoir examiné d'une manière générale les différents actes de la candidature à la Bodhi, nous avons à dire un mot des divers personnages qui ont demandé et obtenu cette haute dignité.

## III.

### LES DIX CANDIDATS À LA BODHI.

Les héros de nos dix récits présentent une grande variété : nous distinguons parmi eux une femme (2), deux enfants (3 et 6), un jardinier (7), un pauvre tisserand (5), un marchand (4), deux Çreṣṭhi[1] (9 et 10), un brahmane (1), un roi (8). Ainsi tous les sexes, tous les âges, toutes les conditions sociales sont représentés dans la candidature à la Bodhi. C'est dire hautement que le bouddhisme reconnaît l'égalité de tous devant la suprême sagesse.

Le nom bouddhique donné par avance à chacun de ces héros est en rapport soit avec son caractère, soit avec le genre d'offrande par lequel il a manifesté ses bonnes dispositions. Ce rapport est souvent frappant, il suffit de le constater; quelquefois il est peu marqué ou prête à quelques difficultés : nous allons

[1] *Creṣṭhi* est toujours traduit en tibétain par le terme *tsoṅ dpon* qui signifie « chef des marchands ».

passer en revue les différents cas, en commençant par les plus faciles.

Le héros du septième récit dont on vient de lire l'histoire, d'après la rédaction du Karma-Çataka, et qui était connu depuis longtemps par la traduction que Burnouf a donnée du récit de l'Avadâna-Çâtaka, offre un lotus à Çâkya, il deviendra le Buddha Padmottama « excellent par le lotus ». Ce titre s'entend de soi-même.

Le héros du dixième récit se distingue de deux manières : 1° par son dévouement à son roi vaincu et ruiné, dont il rétablit la fortune en mettant à sa disposition d'immenses richesses ; 2° par son respect envers le Buddha qu'il héberge et comble d'honneurs avec toute la confrérie pendant les sept jours que son roi lui a accordés pour exercer la royauté en récompense des services rendus. Ce personnage sera le Buddha Abhayaprada « qui donne la sécurité ». La qualité de Buddha est la récompense de l'acte accompli envers le Buddha ; mais le nom bouddhique semble plutôt se rapporter aux services rendus à un roi en déroute. Cette légende est peut-être destinée à encourager les sujets dans la fidélité à leur souverain, étant surtout admis que le souverain est un protecteur du Buddha, de sa confrérie et de sa doctrine.

Le héros du premier récit s'appelle Pûrṇa ou Sampûrṇa « plein, tout plein[1] » : c'était un nom prédes-

[1] Le premier récit du chapitre VIII du Karma-Çataka est une autre rédaction de ce même thème.

tiné. Informé de l'existence et des qualités du Buddha, il invite à son sacrifice brahmanique ce personnage dont la résidence est à des centaines de lieues, en lui faisant des offrandes qui vont d'elles-mêmes trouver le Buddha. Bhagavat se transporte par la voie aérienne auprès de Pûrṇa, accompagné de mille Bhixus qu'il rend invisibles. Pûrṇa remplit le vase de Bhagavat[1], et Bhagavat, sans vider le sien, remplit avec ce qu'il a reçu les vases de ses mille Bhixus qui deviennent aussitôt visibles. Ce prodige détermine le praṇidhâna de Pûrṇa qui sera le Buddha *Pûrṇa-bhadra* « plein et vertueux (*ou* fortuné »). Il change à peine de nom[2]; les mots Pûrṇa et Pûrṇabhadra s'appliquent très justement à un homme qui s'entend si bien à remplir les vases des moines mendiants.

Les héros du deuxième et du quatrième récit ont quelque analogie et portent des noms bouddhiques semblables : Ratnamati et Ratnottama. Chacun de ces noms soulève une difficulté.

C'est une femme nommée Yaçomatî qui est l'héroïne du second récit : son beau-père, le général

[1] Dans le Karma-Çataka, Pûrṇa ne peut réussir à remplir le vase de Bhagavat. Or Bhagavat avait mis pour condition à son entrée dans l'aire du sacrifice que Purṇa remplirait son vase. L'impuissance de Purṇa à remplir le vase étant bien démontrée, Bhagavat montre son vase plein.

[2] Dans le Karma-Çataka, il n'en change pas du tout; il sera le Buddha Pûrṇa. L'Avadâna-Çataka parle d'autres Buddhas appelés Pûrṇa; peut-être a-t-on adopté le nom de Pûrṇa-bhadra pour éviter des confusions.

Siṁha, qui encourage ses bonnes dispositions envers le Buddha, est connu des bouddhistes du Sud. Yaçomatî invite le Buddha à dîner, et les fleurs qu'elle lui prodigue se tiennent sous forme de joyaux (*Ratna*) constituant divers objets au-dessus de la tête du Buddha. La jeune femme deviendra le Buddha *Ratnamati*, mot qui signifie « ayant la pensée des joyaux ». Mais le tibétain traduit par *Rin-chen-ldan* « possédant des joyaux », ce qui suppose un sanscrit *Ratnamân* ou *Ratnamat*. On pourrait donc voir dans *Ratnamati* une corruption de *Ratnamat*. Mais il y a une sorte de correspondance entre *Ratnamat* « possédant des joyaux » et *Yaçomatî* « possédant la gloire ». *Ratnamatî* correspondrait encore mieux; mais ce terme est inadmissible; il est féminin et on ne peut être Buddha que sous la forme masculine. Il semble que l'impossibilité de maintenir Ratnamatî, parallèle à Yaçomatî, ait amené la correction ou plutôt l'altération Ratnamati, conservée par le Ratna-avadâna-mâlâ, mais condamnée par la traduction tibétaine, et dont le sens ne s'impose nullement. Je proposerais donc la restitution de la leçon Ratnamat.

Le héros du quatrième récit est un marchand qui, revenu de Ratnadvîpa « l'île des joyaux » avec de grandes richesses, est obligé, par un vœu, d'en donner la moitié au Buddha. Mais il lui coûte de se séparer de ses biens, il les vend à sa femme (à vil prix, apparemment) et, avec le produit de cette vente, il achète de l'encens et des substances odorantes qu'il brûle en l'honneur du Buddha. La fumée

de ce sacrifice couvre la ville et forme un si épais nuage que le marchand, ayant sans doute des remords, invite le Buddha à dîner et le comble de pierreries qui s'élèvent au-dessus du Buddha en forme de maison à étages, etc. Ce prodige explique fort bien le nom bouddhique de *Ratnottama* «excellent par ses pierreries» donné à ce personnage. Seulement, dans la traduction tibétaine, nous lisons *Spos-mchog* «parfum excellent» qui correspondrait à un sanscrit *Gandhottama*. Comme le récit nous présente la succession de deux offrandes suivies de prodiges, le nom de Gandhottama répondrait à la première, celui de Ratnottama à la seconde. Le Ratna-avadâna-mâlâ, reproduisant la leçon Ratnottama, nous la montre comme définitivement adoptée; mais la leçon Gandhottama, retenue par le Kandjour, doit avoir prédominé ou tout au moins joui de la même faveur que l'autre à une certaine époque.

Je n'hésiterais pas à proposer la substitution de Gandhottama à Ratnottama, sur l'autorité de la traduction tibétaine, si je ne trouvais ce même nom bouddhique, Gandhottama, très justifié pour le héros du quatrième récit, appliqué par le Kandjour au héros du huitième, sans aucune espèce de raison. Je donnerai tout à l'heure la traduction de ce texte et ne veux dire ici que peu de mots. Il s'agit d'un roi belliqueux, ramené par le Buddha à des sentiments pacifiques et qui l'héberge pendant trois mois. Le nom bouddhique *Vijaya* «victoire» que lui donne

le texte sanscrit, peut se justifier par une sorte de victoire sur son adversaire, due à l'intervention et aux prodiges du Buddha. Mais rien ne justifie le terme *Spos-mchog* (=sc. Gandhottama) que lui substitue le Kandjour. Il est très souvent question de parfums et d'encens dans nos avadânas; mais, précisément, celui qui nous occupe n'en dit pas un mot, et il nous est impossible d'y rien voir qui appelle cette dénomination. Dans la version de ce récit que nous donne le Karma-Çataka (VIII, XI), le nom bouddhique du héros est bien R*nam-par-rgyal*, traduction de *Vijaya*, qui, par conséquent, ne peut donner lieu à aucun doute.

Cette bizarrerie du Kandjour nous oblige à une certaine circonspection relativement au nom bouddhique du sixième récit, dont la leçon sanscrite est douteuse, mais que le tibétain traduit avec assurance d'une façon qui est bien loin de lever les difficultés. Ce sixième récit ressemble tellement au troisième, qu'on ne peut guère les séparer.

Les héros de ces deux récits sont deux enfants appelés, l'un Nanda (« joie »), parce qu'il avait en naissant apporté la joie dans la maison privée d'enfants, l'autre Vadika « le grand », nom que son père lui avait donné de lui-même, sans consulter les parents. Nanda est paresseux de corps, Vadika est maladif; mais tous les deux ont l'esprit vif et pénétrant; ils dévorent les livres. Les six docteurs tîrthikas, rivaux du Buddha, sont mandés pour réveiller Nanda de sa torpeur, les médecins sont appelés pour guérir

Vaḍika : les uns et les autres échouent complètement. Mais le Buddha se présente de lui-même[1], il fait à Nanda une leçon sur la paresse et l'activité, à Vaḍika une leçon sur l'amour pour tous les êtres. De plus, il réveille Nanda en lui donnant un bâton qui, au premier choc, résonne harmonieusement et laisse échapper des joyaux; il guérit Vaḍika avec les herbes du Gandhamâdana, qu'il se fait apporter par Indra. Nanda, converti à l'activité, s'embarque, fait six voyages aux îles, rapporte une masse de joyaux et traite magnifiquement le Buddha et sa confrérie; il sera le Buddha Atibalavîryaparâkrama «doué d'un héroïsme, d'une énergie, d'une force extrême». Le nom est quelque peu surchargé et hyperbolique; mais il se comprend aisément. Quant à Vaḍika, il prévient le roi Prasenajit de ce qui est arrivé (on peut supposer qu'il aurait été l'instrument de la conversion de Prasenajit, mais la chose n'est pas dite expressément), nourrit le Buddha et sa confrérie, le couvre de vêtements et de fleurs. Pour cela, il sera le Buddha... *Çâkya-thub-pa* (= *Çâkyamuni*), dit le Kandjour,... *Çyangavâni* (?), dit le manuscrit 1611 de Cambridge, que le copiste du manuscrit 1386 de Cambridge a copié tant bien que mal, mais que le copiste du manuscrit de la Bibliothèque nationale n'a pas pu lire, en sorte qu'il a laissé en blanc les lettres douteuses et écrit *Çya-vâni*. Si la leçon du Kandjour est authentique, il faut ad-

[1] Dans le Karma-Çataka, le père de Nanda fait appeler le Buddha.

mettre que le nom a été corrompu postérieurement parce qu'on ne s'expliquait pas la présence du nom de Çâkyamuni; sinon, il faut supposer que le Kandjour aura adopté ce nom pour remplacer le terme primitif déjà défiguré et devenu inintelligible. Pour ma part, je me déclare hors d'état d'expliquer Çyaṅgavâni, ou de le corriger autrement que par le Çâkyamuni du Kandjour, dont la forme est assez éloignée de la leçon (évidemment corrompue) du manuscrit de Cambridge. L'attribution d'un même nom à plusieurs Buddhas n'a pas lieu de surprendre, et il serait facile d'en apporter des exemples. Je me demande seulement si le nom de Çâkyamuni a pu être donné à d'autres qu'au Buddha historique. Je ne sais pas si le détail de notre texte, assez peu explicite, mais dont on peut induire que Vaḍika aurait provoqué la conversion de Prasenajit, et, par suite, la protection que ce roi accorda au Buddha, suffit pour avoir valu à ce personnage l'honneur d'être un deuxième Çâkyamuni.

Le héros du cinquième récit est, nous l'avons déjà dit, un pauvre tisserand qui, désolé de ne pouvoir acquérir des mérites, jette à Bhagavat une frange d'habit qu'il avait confectionnée et qu'il exposait en vente sur le marché. Aussitôt, le manteau du Buddha, qui était usé, se trouve bordé. On comprend parfaitement le nom de *ts'ar ts'ar* b*la-ma*[1] « supérieur par la frange » sous lequel Bhagavat lui prédit

[1] ཚར་ཚར་བླ་མ་

qu'il sera un jour Buddha, et qui suppose le sanscrit *Daçottama* ou *Daçottara.*

Le neuvième récit nous retrace la lutte d'un adhérent des Tîrthikas (c'est-à-dire de Purâna et des cinq autres rivaux du Buddha) avec un adhérent de Çâkyamuni. On convient de recourir à une expérience décisive. Les deux adversaires font en un même lieu une offrande de parfums, de fleurs et d'eau à leurs maîtres respectifs, en demandant que les objets offerts se dirigent d'eux-mêmes vers les destinataires. L'offrande faite à Purâna et à sa séquelle tombe sur le sol, l'offrande faite à Bhagavat va droit à lui et se maintient en l'air au-dessus de sa tête. Alors le Buddha prononce un discours pour instruire la foule, discours répété dans le récit 57 (VI, 7) et l'un des quatre qui figurent dans tout le recueil de l'Avadâna-Çâtaka avec la qualification de Sûtra. Cette prédication produit de nombreuses conversions et détermine le vœu de l'adhérent du Buddha, vainqueur de son adversaire; mais le nom de Acala « inébranlable », qu'il portera comme Buddha, est destiné sans doute à rappeler les bonnes dispositions et la fidélité dont il avait fait preuve avant le discours de Bhagavat[1].

Dans ces divers récits, la Bodhi est la récompense d'une offrande, d'un acte de foi, des bonnes dispo-

[1] A ces héros des récits de la première décade, il convient d'ajouter celui du dernier récit de la seconde, qui se fait aider par Çakra pour offrir à Bhagavat des mets célestes et mérite ainsi de devenir le Buddha Divyânnada « donnant une nourriture céleste ou divine ».

sitions produites par l'apparition du Buddha. L'enseignement de la doctrine y joue un faible rôle; elle n'est pourtant pas complètement exclue de nos textes. Étudions la part qui lui est faite.

## IV.

### ENSEIGNEMENTS DU BUDDHA.

Le Karma-Çataka parle souvent d'instructions données par le Buddha pour faire naître le désir de la Bodhi. L'Avadâna semble écarter cet enseignement dont le but est déterminé; il ne nous parle guère que d'instructions données à propos de certains faits blâmables ou de certaines dispositions mauvaises, n'ayant point de rapport avec l'acquisition de la Bodhi ou n'ayant sur ce phénomène qu'une influence très indirecte.

Le Sûtra reproduit dans le neuvième récit est l'instruction la plus saillante de la première décade. C'est au fond la moins topique, car l'influence qu'elle a pu avoir pour l'acquisition de la Bodhi se perd dans la variété des effets qu'elle a produits. Le défaut d'espace ne nous permet guère de le donner ici et, comme nous le retrouverons ailleurs, nous ajournons la communication de ce texte. Nous dirons seulement qu'il pourrait être intitulé : « les trois acquisitions supérieures » (*tisra : agra-prajñaptayaḥ*) (1) ces trois acquisitions se réfèrent au Buddha, à la Loi, à la Confrérie.

Nous avons déjà dit un mot des instructions

données par le Buddha dans les récits 3 et 6. Ici, la situation est autre : l'enseignement donné ne détermine pas l'aptitude à la Bodhi; mais au moins il la prépare. Les belles qualités de Nanda sont paralysées par une incurable indolence, qu'il faut faire disparaître. Bhagavat blâme devant lui la paresse et expose les avantages de l'activité (*Kausîdyasyâvarṇo bhâṣitaṁ Vîryângasyacânusaṁça:*). Le sujet est simplement indiqué; le Ratna-Avadâna-mâlâ ne manque pas l'occasion de faire sur ce thème un discours en cinquante hémistiches. — Vaḍika est malade; le Buddha prélude à la guérison par un enseignement dont la nature est sans doute en rapport avec la situation physique et l'état moral du patient, l'amour pour tous les êtres (*Tasya Bhagavatâ sarvasattveṣu maitrî upadiṣṭâ*). Ici encore le sujet traité par le maître est simplement indiqué. Ces deux enseignements n'ont pas pour effet de provoquer le vœu pour la Bodhi, mais ils le facilitent en supprimant l'obstacle qui le retardait.

Les deux enseignements dont il nous reste à parler ont un même but : adoucir ou supprimer l'inimitié, la haine. Ils ont encore ceci de commun qu'ils sont tout à fait en dehors de la vocation pour la Bodhi. L'un d'eux se trouve dans le dixième récit : c'est une gâtha qui correspond à la 289[e] stance pâlie du Dhammapada. Prasenajit ayant entre ses mains Ajâtaçatru devenu son prisonnier de guerre, le Buddha l'engage à rendre la liberté au captif, en lui disant :

*Jayo vairaṁ praçavati* || *du:khaṁ çete parâjita :* ||
[*Upaçanta:*] *sukhaṁ çete* || *hitvâ jayaparâjayaṁ*[1] ||

La victoire engendre la haine ; le vaincu est abîmé dans la douleur ;
L'homme calme repose en paix, parce qu'il renonce à la victoire comme à la défaite.

Le personnage à qui cette stance est adressée et qui suit le conseil donné n'est nullement celui qui, dans le récit, arrive à la Bodhi.

Comme le dixième récit, le huitième parle de guerres, de deux rois armés l'un contre l'autre. Le Buddha met fin à la querelle ; l'un des rois devient Bhixu et arrive à la dignité d'Arhat, l'autre obtient la promesse d'être un jour un Buddha. Or il est dit que Bhagavat donna à l'un d'eux une instruction pour adoucir sa haine (*Tasya Bhagavatâ vairapraçamâya dharmo deçita:*). Mais le roi qui reçoit cette instruction, indiquée comme deux des précédentes par cette simple mention, n'est pas celui qui devient Buddha, c'est celui qui devient Arhat. L'enseignement est donc étranger à l'acquisition de la Bodhi.

## V.

### BUDDHA ET ARHAT.

L'espèce de parallèle établi par le huitième récit de l'Avadâna-Çataka entre la condition d'Arhat et celle de Buddha nous paraît donner à ce récit une im-

[1] Voir sur ce récit et ses équivalents partiels en pâli le *Compte rendu des séances de l'Académie des Inscriptions* (janvier 1871).

portance particulière, et nous croyons nécessaire d'en donner ici la traduction. Il a son pendant dans le chapitre VIII du Karma-Çataka, dont le texte est une autre version du même thème. Il y a entre les deux rédactions des différences assez remarquables dont nous signalerons en note les principales.

### 8. PANCÂLA [1].

Le bienheureux Buddha...résidait à Çrâvastî, à Jetavana, dans le jardin d'Anâthapiṇḍada.

Or en ce temps-là, le roi du Pancâla septentrional eut une querelle avec le roi du Pancâla méridional.

Alors, le roi de Koçala Prasenajit se rendit au lieu où était Bhagavat. Quand il y fut arrivé, il salua avec la tête les pieds de Bhagavat et s'assit à peu de distance. Le roi de Koçala Prasenajit parla ainsi à Bhagavat : « [Bhagavat a dit :[2]] Vénérable, le roi de la loi n'a personne au-dessus de lui, il est le seul protecteur des êtres tombés dans le malheur, le réconciliateur de ceux que la haine divise. Or ce roi du Pancâla septentrional est en lutte avec le roi du Pancâla méridional, et ils se tuent mutuellement beaucoup de monde. Que Bhagavat veuille bien apaiser cette querelle qui dure depuis longtemps et exercer sa compassion ! » — Bhagavat accueillit la demande du roi de Koçala Prasenajit en gardant le silence. Alors, le roi de Koçala Prasenajit, comprenant l'acquiescement de Bhagavat (manifesté) par le silence, salua avec la tête les pieds de Bhagavat et partit.

[1] Le Karma-Çataka donne pour titre *Stobs phrog* (= sc. *Balahâra*?) « force enlevée ».

[2] *Bhagavânâha*. Ces mots, qui font des paroles du roi une citation d'un discours du Buddha, peuvent s'expliquer. Néanmoins, ils semblent être une interpolation ou le résultat d'une erreur de copiste : ils ne sont pas représentés dans la traduction tibétaine.

Là-dessus, Bhagavat, quand la nuit fut passée, se leva de bon matin, prit son vase et son manteau, se mit en route dans la direction de Vârâṇasî de Kâçî. En marchant et s'avançant de proche en proche, il atteignit Vârâṇasî, et là, à Vârâṇasî, il résida à Ṛsipatana, dans le bois des gazelles. Les deux (adversaires) apprirent donc cette nouvelle : Bhaghavat est venu dans notre pays[1].

Cependant Bhagavat, par la force de sa puissance surnaturelle, fit apparaître un corps d'armée composé de quatre divisions[2], ce qui épouvanta le roi du Pancâla septentrional. Ce roi, effrayé, monta sur un seul char et vint en la présence de Bhagavat. Bhagavat lui enseigna la loi en vue de l'apaisement de la haine; et après avoir entendu la loi, il fut initié en présence de Bhagavat. A force de s'appliquer, de s'évertuer, de lutter, il rejeta loin de lui tous les Kleças, et l'état d'Arhat lui fut manifesté[3].

Quant au roi du Pancâla méridional, il invita Bhagavat avec la troupe de ses auditeurs, les régala pendant trois mois de mets à cent saveurs, et les revêtit de vêtements (valant) cent mille (pièces de monnaies). Il fit un vœu[4] : Par cette racine de vertu... (*Pranidhâna*)...

Alors Bhagavat, connaissant à l'égard de ce roi du Pancâla méridional la succession des causes et la succession des

[1] Le ms. porte *asya vijitaṁ anuprâpta* : (hujus ditionem attigit). Le tibétain traduit : *vdag-cag-gi-yul* (nostram regionem), ce qui oblige à lire *asmadvijitam*... correction facile à faire.

[2] Le Karma-Çataka ne parle pas de cette armée fantastique. L'action s'engage entre les deux rois : chacun est battu et va trouver Bhagavat qui les rend invisibles l'un à l'autre et parle à chacun le langage qui lui convient.

[3] Dans le Karma-Çataka, la conversion de ce roi est précédée d'un discours sur les quatre vérités.

[4] Dans le Karma-Çataka, ce roi, avant d'inviter le Buddha, a entendu de lui un discours propre à faire naître le désir de la Bodhi. Bhagavat savait d'avance quelle devait être ultérieurement la condition de chacun d'eux.

**actes, fit voir le sourire. Or c'est la règle, quand les Buddhas font voir le sourire,... (Rire des Buddhas.)**

**Alors l'Ayuṣmat Ananda, faisant l'anjali, questionna Bhagavat... (*Prédiction*)... Anaṇda, ce roi de Pancâla sera le parfait et accompli Buddha nommé Vijaya.**

Un de ces deux rois *devient immédiatement* Arhat, l'autre *sera* Buddha. Quel est le plus favorisé? Le premier évidemment : un bon « tiens » vaut mieux que deux « tu l'auras ». Le titre de Buddha est incontestablement supérieur à celui d'Arhat : un Buddha est un grand Arhat. Seulement que va-t-il arriver? L'Arhat n'est plus dans le Samsâra que pour quelques années; il va bientôt s'éteindre, comme une lampe, dans le Nirvâna qui est le bien-être suprême, il sera pour toujours affranchi de la naissance et de la mort. Le futur Buddha, au contraire, va, pendant trois asankhyeya-kalpa, rouler dans le cercle de la transmigration, naissant pour mourir, mourant pour renaître, avant d'arriver à sa dignité de Buddha et au Nirvâna qui en est le couronnement : sa situation est donc loin de valoir celle de son rival. Mais d'où vient la différence entre ces deux personnages? Quelques explications sur le passé de chacun d'eux ne seraient pas inutiles : le Buddha était sans doute bien renseigné à cet égard; mais on ne nous a pas révélé le mystère, et nous sommes réduits à nos conjectures sur la situation des deux rois de Pancâla.

Le Karma et l'Avadâna-Çataka sont loin de nous les présenter sous le même jour. Dans le Karma-Çataka, les deux rois ont la même attitude, ils se re-

connaissent vaincus l'un et l'autre, ils implorent le Buddha qui semble être l'arbitre de leur sort et le décide par la mani re dont il agit et le langage qu'il leur tient d'après leurs dispositions secrètes. L'Avadâna-Çataka met entre eux plus de différence : un seul est représenté comme vaincu, mis en fuite et réduit à implorer le Buddha ; de faibles indices donnent lieu de supposer qu'il aurait été l'agresseur et serait, par conséquent, le plus coupable. C'est sans doute à cause de cela que le Buddha lui « prêche la loi pour adoucir la haine », déclaration que ne contredit pas nécessairement celle du Karma-Çataka que le Buddha lui aurait enseigné les quatre vérités. Nous voyons seulement que c'est un caractère farouche et qu'il fallait dompter. Or ce furieux se laisse toucher, il écoute avec docilité l'enseignement du maître; il renonce au monde, entre dans la confrérie, obtient la délivrance. C'est la récompense de son repentir, repentir dont on ne parle pas, mais que l'on nous oblige à supposer. — L'autre personnage, resté roi (peut-être même a-t-il recueilli les États de son rival), traite, héberge, comble d'aliments et de dons le Buddha avec sa confrérie. Et cela lui vaut la Bodhi!... dans des millions d'années. On ne peut méconnaître ici l'intention d'encourager ces libéralités sans lesquelles le bouddhisme ne saurait subsister. Celui qui se recommande par ces nécessaires mérites semble au premier abord mis sur un piédestal plus élevé que l'humble coupable repentant; mais celui-ci est moralement supérieur. C'est

sans doute la pensée du narrateur; seulement, elle n'est pas expliquée, et c'est au lecteur qu'il appartient de la démêler.

La troisième décade de l'Avadâna-Çataka, relative à l'acquisition de la Pratyekabodhi, nous fournira un récit parallèle à celui-ci, de même que, dans son ensemble, elle offre la matière d'une comparaison intéressante entre la Pratyekabodhi et la Bodhi suprême, au-dessus de laquelle il n'y a rien (*Anuttarâ bodhi*).

# NOUVELLES ET MÉLANGES.

## SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

### SÉANCE DU 12 NOVEMBRE 1880.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le Conseil ne s'étant pas réuni au mois d'octobre, il est donné lecture aujourd'hui du procès-verbal de la précédente séance tenue le 5 juillet. Ce procès-verbal est adopté.

M. James Darmesteter offre à la bibliothèque de la Société, de la part de M. Justi, un exemplaire du Dictionnaire kurde-français de M. Jaba, réédité par M. Justi. Il est donné lecture d'une lettre de M. Geffroy, directeur de l'École française de Rome, annonçant que le ministère de l'Instruction publique vient de prendre un arrêté de concession des publications

des Écoles françaises d'Athènes et de Rome en faveur de la Société asiatique. Un simple malentendu avait retardé jusqu'à présent l'échange de ces publications avec le *Journal asiatique*.

Sur la proposition de M. le Président, le Conseil décide que la liste des membres associés étrangers sera revisée et que des propositions seront faites ultérieurement pour en combler les vides. Après un échange d'observations sur différents articles du règlement de la Société, la séance est levée à neuf heures.

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, extra number to part I for 1878; vol. XLIX, part I, nos 1 and 2; part II, nos 1 and 2. Calcutta, 1880. In-8°.

— *Proceedings* of the same, nos 4-6. Calcutta, 1880. In-8°.

— *Proceedings of the Royal Geographical Society*, april, may and june 1880. London. In-8°.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. New series, vol. XII, part II. London, 1880. In-8°.

— *Transactions of the Asiatic Society of Japan*, vol. VIII, part II. Yokohama, 1880. In-8°.

Par le comité de rédaction. *Journal of the United Institution of India*. Simla, 1880. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess, part CVII-CIX. Bombay, 1880. In-4°.

Par la Société. *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, deel XXXIX, 2e stuk; deel XLI, 1e stuk. Batavia, 1880. In-4° obl.

Par l'éditeur. *Atti del quarto Congresso internazionale degli Orientalisti, tenuto in Firenze nel settembre 1878*, vol. primo. Firenze, 1880. In-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, 7e série, t. XXVII, no 6. In-4°.

*Bulletin* de la même Académie, t. XXVI, no 1. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société académique hispano-portugaise de Toulouse*, t. I, n° 2. Toulouse, 1880. In-8°.

Par le comité de rédaction. *Revue africaine*, n°s 140 et 141. Alger, 1880. In-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société khédiviale de géographie*, n° 7. Le Caire, 1880. In-8°.

— *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XIX, livr. 2. Genève, 1880. In-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, n°s de mars à août. Paris, 1880. In-8°.

Par le rédacteur. *Nouvelles Annales de philosophie catholique*, sous la direction de Louis de Savigny, t. I, n°s 3-6. Paris, 1880. In-8°.

Par la Société. *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, juin 1880. Yokohama. In-4° obl.

Par le gouvernement de l'Inde. *The Antiquities of Orissa*, by Rájendralála Mitra. Vol. II, Calcutta, 1880. Grand in-4°, 178 p. et 61 pl.

Par l'auteur. *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens, leurs dogmes, leurs mœurs*, par N. Siouffi. Paris, 1880. In-8°, XI-211 p.

— *Extracts from the Coran*, by Sir William Muir. London, 1880. In-12, VIII-63 p.

Par les *Trustees* du British Museum. *Catalogue of the oriental Coins in the British Museum*. Vol. V : *The Coins of Africa and Spain and the Kings and Imáms of the Yemen in the British Museum*, by Stanley Lane Poole, edited by Reginald Stuart Poole. London, 1880. In-8°, XLVII-175 p. et 7 pl.

Par l'auteur. *Lists of Sanskrit Manuscripts in private libraries of Southern India*, compiled, arranged and indexed by Gustav Oppert. Madras, 1880. Vol. I, VII-620 p.

Par l'éditeur. *The sacred Books of the East*, translated by various scholars and edited by F. Max Müller. Vol. I : *The*

*Upanishads*, translated by Max Müller. Oxford, 1879. In-8°, CI-320 p. — Vol. II : *The sacred laws of the Âryas*, translated by Georg Bühler; part I, *Âpastamba and Gautama.* Oxford, 1879. In-8°, LVII-312 p. — Vol. III : *The sacred Books of China, the texts of Confucianism*, translated by James Legge. Part I, Oxford, 1879. In-8°, XXX-492 p.

Bibliotheca Indica. *The Akbarnâmah*, vol. II, fasc. IV. Calcutta, 1879. In-4°.

*The Vâyu Purâṇa*, fasc. IV. Calcutta, 1880. In-8°.

Par l'éditeur. *Dictionnaire kurde-français*, par M. A. Jaba, publié par ordre de l'Académie impériale des sciences par M. F. Justi. Saint-Pétersbourg, 1879. In-8°, XVIII-463 p.

Par l'auteur. *Pali Miscellany*, by V. Trenckner. Part I, London, 1879. In-8°, 83 p.

— *New English-Hindustani Dictionary*, by S. W. Fallon. Part I, London, 1880. In-8°.

— *Kaiser Akbar.* Ein Versuch über die Geschichte Indiens im sechzehnten Jahrhundert, von Graf F. A. von Noer. 1ste Lief. Leiden, 1880. In-8°, XXIII-216 p.

— *La métrique de Bharata*, texte sanscrit de deux chapitres du Nâṭya-Çâstra, publié et traduit par P. Regnaud. Paris, 1880. In-4°, 70 p.

— *A classified Index to the Sanskrit Mss. in the Palace at Tanjore*, prepared by A. C. Burnell. Part III. London, 1880. In-4°, XII, 161-239 p.

— По поводу производства опія въ Кульджинскомъ краѣ « sur la production de l'opium dans le district de Kouldja », par M. N. Pantousoff. 4 p. s. l. n. d.

## SÉANCE DU 10 DÉCEMBRE 1880.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président. Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Clermont-Ganneau, récemment nommé vice-consul à Jaffa et sur le point de se rendre à son poste, prend congé du Conseil et s'engage à rester le collaborateur assidu du *Journal asiatique*.

M. Zotenberg annonce qu'il vient de terminer le classement des papiers ayant appartenu à plusieurs orientalistes célèbres. Parmi ces documents, conservés au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale et qui proviennent de legs ou d'acquisitions, on remarque plus de soixante volumes relatifs à l'Égypte de la main de Champollion, Dujardin, Salvolini, etc.; les papiers de S. de Sacy; un dictionnaire géographique inédit dû à Saint-Martin; des Mémoires de Schultz et de Rémusat; les estampages de Botta, et enfin un essai de Dictionnaire pâli et siamois, par Burnouf. M. Zotenberg, qui a réuni et classé avec soin ces précieux documents, se propose d'insérer une notice à ce sujet dans le *Journal asiatique*.

La séance est levée à neuf heures.

## OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Proceedings of the Royal Geographical Society*, august to november 1880, London. In-8°.

— *Bulletin de la Société de Géographie*, mai à août 1880. Paris. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, ed. by Jas. Burgess. October 1880 (vol. IX, part CXI). Bombay. In-4°.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. XII, part III. London, 1880. In-8°.

— *Revue des Études juives*, n° 1. Paris, 1880. In-8°.

Par l'éditeur. *The Madras Journal of Literature and Science*, for the year 1879, edited by Gustav Oppert. Madras. In-8°.

Par la Société. *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, july and august 1880. Calcutta. In-8°.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, juillet-août, septembre-octobre 1880. Alger. In-8°.

Par la Société. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 2ᵉ serie, n° 1. Lisboa, 1880. In-8°

Par le Ministère de l'Instruction publique. *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Fasc. 1 à 19. Paris, 1877-1880. In-8°.

Par l'éditeur. *The Sacred Books of the East*, translated by various oriental scholars and edited by F. Max Müller. Vol. IV: The Zend-Avesta, part I : *The Vendidad*, transl. by James Darmesteter. Vol. V: Pahlavi Texts, transl. by E. W. West. Part I: The *Bundahis*, *Bahman Yast* and *Shâyast Zâ-Shâyast*. Vol. VII : *The Institutes of Vishnu*, transl. by Julius Jolly. Oxford, 1880. In-8°.

Par l'India Office. *The Cave Temples of India*, by James Fergusson. London, 1880, XIII-513 p., XCVIII pl. Gr. in-8°.

Par le Directeur de l'école. *Publications de l'École des langues orientales vivantes*. Vol. XIII: Histoire des relations de la Chine avec l'Annam-Viêtnam du XVIᵉ au XIXᵉ siècle, d'après des documents chinois traduits pour la première fois et annotés par G. Devéria. — Vol. XIV: Éphémérides Daces ou Chronique de la guerre de quatre ans (1736-1739), par C. Dapontès, publiée, traduite et annotée par Émile Legrand. Tome I: texte grec. Paris, 1880. Gr. in-8°.

Par le Ministère de l'Instruction publique. *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie* par A. Mariette-Bey. 25ᵉ liv. Paris, 1872. Gr. in-folio.

Par l'auteur. *Brevis linguæ syriacæ grammatica, litteratura, chrestomathia cum glossario*, scripsit Dʳ E. Nestle. Carolsruhæ et Lipsiæ, 1881, VI-128 p. In-12.

Par le gouvernement de l'Inde. *Reports on publications issued and enregistered in the several provinces of British India during the year 1878*. Calcutta, 1879, 169 p. In-8°.

Par le traducteur. *Die Hungersnoth in Türkish-Armenien*,

von Dr Gr. Arzruni. Uebers. von A. Amirchanjanz. Tiflis, 1880. In-8°, 30 p.

Bibliotheca Indica. *Kathá Sarit Ságara*, translated from the original sanskrit by C. H. Tawney. Fasc. 1-2. Calcutta, 1880. In-8°.

*Tabakāt-i-Nāṣiri*, translated from the Persian by Major H. G. Raverty. Fasc. XI-XII. London, 1880. In-8°.

*Gobhilíya Gṛihya Sútra*, fasc. XI. Calcutta, 1880. In 8°.

*Mímáñsá Darsana*, fasc. XV. Calcutta, 1880. In-8°.

Par l'auteur. *Kings of Káshmíra*, being a translation of the sanskrita work *Rájataranggini* by Jogesh Chunder Dutt. Calcutta, 1879. V-303-XXIII p. In-12.

— *Mânasapûjanam*, publié par Sourindro Mohun Tagore. Calcutta. In-8°, 18 p.

— *Yantra Kshetra Dípiká*, or Treatise on the *Setar* by Sourindro Mohun Tagore. 2e ed., Calcutta, 1879, 422 p. In-8°.

— *A few lyrics or Owen Meredith*, set to Hindu music by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1877, 200 p In-8°.

— *Vení-Sanhára Nátaka*, a sanscrit drama done into English by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1880, 72 p. In-8°.

— *Kavi-Rahasyam*, or a Root-Lexicon within a poem, ed. with notes by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1879. In-8°, VI-44 p.

— *Gitávali*, or a Hindi manual of Indian vocal music, by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1878. In-8°, 108 p.

— *A Vedic Hymn*, published by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1878, 6 p. In-folio.

— *Six principal Ragas*, with a brief view of Hindu music, by Sourindro Mohun Tagore. 2e ed. Calcutta, 1877, 46-XIV p., pl. In-4°.

— *The ten principal Avataras of the Hindus*, by Sourindro Mohun Tagore. Calcutta, 1880, 157 p. In-4°.

# MISCELLANÉES CHINOIS,

PAR

M. CAMILLE IMBAULT-HUART.

I. UN ÉPISODE DE L'INSURRECTION DES TOUNGANES DANS LE TURKESTAN CHINOIS EN 1865. — II. UNE CÉRÉMONIE BOUDDHISTE EN CHINE. SCÈNE DE LA VIE INTIME CHINOISE. — III. UNE VISITE AU TEMPLE DE CONFUCIUS À CHANGHAÏ. — IV. UNE VISITE À L'ÉTABLISSEMENT RELIGIEUX ET SCIENTIFIQUE DE SI KA OUÉ, PRÈS CHANGHAÏ. — V. PENSÉES ET MAXIMES INÉDITES TRADUITES DU CHINOIS.

## I. UN ÉPISODE DE L'INSURRECTION DES TOUNGANES DANS LE TURKESTAN CHINOIS EN 1865.

M. Robert Shaw a donné, dans le récit de l'intéressant voyage qu'il fit, il y a dix ans, dans le Turkestan chinois [1], des renseignements précieux, recueillis sur les lieux, de la bouche des indigènes ou des témoins mêmes des faits, sur l'histoire de la terrible insurrection des Tounganes qui a ensanglanté si longtemps cette partie mahométane de l'empire chinois, et qui vient seulement de prendre fin, grâce au talent de l'habile et célèbre général chinois Tso Tsonḡ-t'anḡ [2].

[1] *Visits to high Tartary, Yârkand and Kâshgar* by Robert Shaw. London, 1871, 1 vol. in-8°.

[2] On pourra lire la traduction du décret impérial qui relate la campagne glorieuse de Tso Tsonḡ-t'anḡ dans le Turkestan et décerne des récompenses spéciales à ce général et à ses principaux officiers, dans notre *Recueil de documents sur l'Asie centrale*, ouvrage actuellement sous presse qui formera le t. XVI des Publications de l'École spéciale des langues orientales vivantes.

D'après le Mahram-bachi du roi éphémère Yacoub-bey, Ala Akhound, dont le père avait été gouverneur de Kachgar sous la domination chinoise, tandis que lui-même était interprète attaché à l'état-major du gouverneur chinois, M. Shaw raconte le siège de la ville de Kachgar par les Kirghiz, la chute de cette place, les atrocités qui y furent commises par les vainqueurs, la défaite de ces derniers par un corps de troupes d'Andidchan et de Tounganes, sous Bouzourg Khan et Mohammed Yacoub, le siège du Yangi-Chahr ou citadelle de Kachgar, où les restes de la garnison chinoise s'étaient réfugiés, et enfin la mort héroïque du gouverneur chinois, qui aima mieux s'ensevelir sous les ruines de son *ya meunn* (prétoire) que de se rendre aux Mahométans[1].

Ce dernier fait est contrôlé par deux documents publiés, il y a quelque temps, dans la Gazette de Péking, ce journal officiel de l'empire chinois : c'est d'abord un décret impérial ordonnant que les honneurs posthumes les plus élevés soient rendus à la mémoire de T'o-K'o-t'o-pou, commandant tartare de la garnison de Kachgar, qui mourut si glorieusement à son poste (numéro du 8 août 1879)[2], puis un mémoire de Ming̃ Tch'ounn, gouverneur de 'Hami (Khamil) et parent du commandant tartare, reproduisant le témoignage d'un des domestiques de ce dernier qui avait pu échapper au carnage (Gazette du 20 août). Le récit de ce domestique et celui qui a été donné par M. Shaw sont presque semblables et n'offrent des différences que dans le détail.

Nous allons donner d'abord le passage du livre de M. Shaw qui narre les faits, puis la traduction intégrale du mémoire de Ming̃ Tch'ounn et du décret impérial, documents qui pourront servir à l'historien futur de l'insurrection.

[1] *Visits to high Tartary*, p. 47 et suiv.

[2] L'histoire chinoise est pleine de traits héroïques de ce genre : pour ne citer qu'un seul fait contemporain (combien d'autres sont ignorés !), la garnison de Ting̃ 'haï (îles Chusan) n'aima-t-elle pas mieux périr tout entière à son poste plutôt que de se rendre aux troupes anglaises (guerre de l'opium, 1842) ? Et l'on accuse toujours les Chinois de couardise, de lâcheté.

### RÉCIT D'ALA AKHOUND DONNÉ PAR M. SHAW.

« Quand la fin du siège approcha, l'Amban ou gouverneur chinois (tartare) réunit un conseil de ses principaux officiers et proposa d'en venir à un accommodement avec Mohammed Yacoub. Les officiers y consentirent et commencèrent à répartir parmi eux les portions du présent qu'ils devaient offrir au vainqueur. Pendant ce temps, l'Amban [1], qui avait réuni toute sa famille (ses filles derrière son siège et ses fils servant le thé aux hôtes assis sur des chaises autour de la pièce), écoutait avec attention, attendant les signes de la prise de la place. Bientôt il entendit les acclamations « Allah-Akbar! » par lesquelles les Mahométans annonçaient leur entrée; sur quoi il retira sa longue pipe de sa bouche, et en secoua les cendres sur un certain endroit du plancher où se trouvait une traînée de poudre communiquant avec un baril qu'il avait auparavant disposé sous le sol de la pièce. Tandis que les officiers, ignorant son dessein, se consultaient au sujet d'une reddition, toute la maison sauta et tous périrent sous ses ruines. »

### MÉMOIRE DE MING TCH'OUNN, GOUVERNEUR DE 'HAMI, AU SUJET DE LA MORT GLORIEUSE DU GOUVERNEUR DE YANG-HISSAR ET DE TOUTE SA FAMILLE.

Il appert que Tçienn Sinğ-'hann, domestique de T'o-K'o-t'o-pou, autrefois commandant des troupes tartares à Yang-Hissar [2], est venu à 'Hami faire la déposition suivante :

[1] Mot mandchou = gouverneur.

[2] D'après le récit chinois, le fait se serait passé à Yang-Hissar, petite ville située entre Kachgar et Yarkand, à l'ouest de cette dernière ville (voy. Shaw, *loc. cit.*, p. 336 et suiv.). L'erreur est facile à expliquer : elle provient de la similitude du nom de ville *Yang-Hissar* avec le mot *Yangi-Chahr*, forteresse, citadelle. Le Yangi-Chahr de Kachgar est à environ cinq milles (anglais) au sud de la ville (Shaw, p. 50).

« Je suis natif du district de ʻHaï Yanḡ, du département de Tenḡ tchéou, province du Chann tonḡ; je suis âgé de cinquante-quatre ans. Au premier mois de la onzième année du règne de Chienn fonḡ (décembre 1861), j'ai quitté la capitale (Pékinḡ) à la suite de mon maître; dans le courant du neuvième mois (août), mon maître arriva à son poste. Au sixième mois de la troisième année du règne de Tʻonḡ tché (mai 1864), les rebelles mahométans des nouvelles frontières[1] levèrent l'étendard de la révolte et vinrent attaquer Yang-Hissar. Mon maître défendit vaillamment la place à la tête des troupes régulières; au bout de plusieurs mois, les vivres étant épuisés et nul secours ne venant, la plus grande partie de la garnison mourut de faim. Le siège dura jusqu'au quatre du troisième mois de l'année suivante (30 mars 1865), où, n'ayant plus la force de résister, la place fut prise par les rebelles.

« Mon maître, songeant qu'il y avait encore beaucoup de poudre dans les magasins, et craignant que les rebelles n'en tirassent profit, fit ranger dans la grande salle de son prétoire les bonbonnes qui la renfermaient : au milieu de sa famille et de ses serviteurs, revêtu de son grand costume officiel, il mit tranquillement le feu aux poudres. Il y avait dans le prétoire mon maître et sa famille comprenant : son épouse, son fils, sa fille, une veuve et deux petits-fils, en tout sept personnes; il y avait, en outre, une vingtaine de domestiques des deux sexes. Tous périrent ainsi en même temps de la façon la plus lamentable.

« Comme personne (autre que moi) ne vit cette action ni n'en entendit parler, elle n'aurait pas été connue si je n'avais trouvé moyen de venir raconter la vérité. A la faveur du trouble, je pus m'enfuir à Kachgar; cette ville ayant été prise dans la suite, j'errai çà et là parmi les rebelles. Durant l'hiver de l'année passée, la grande armée (chinoise) ayant re-

[1] *Sin ntçianḡ*, « Nouvelles frontières », fut le nom donné au Turkestan chinois après la conquête qu'en fit Tçienn lonḡ sur les rebelles mahométans en 1759.

pris toutes les villes des frontières méridionales (Turkestan chinois), les troupes furent renvoyées à leurs campements respectifs, et à leur suite j'arrivai à 'Hami pour faire un récit véridique des circonstances de la mort héroïque de mon maître. »

L'ancien commandant des troupes tartares de Yang-Hissar, T'o-K'o-t'o-pou, était mon parent par alliance : depuis la prise des villes du Turkestan par les rebelles, on n'avait pu savoir ce qu'il était devenu. L'été passé, j'avais envoyé des officiers à Kachgar et à Yang-Hissar et autres endroits pour prendre des informations sur son sort. Les faits contenus dans le rapport qu'ils m'ont adressé ne diffèrent pas des faits narrés par le domestique de l'héroïque commandant, ce qui prouve que les circonstances de la mort de celui-ci sont véridiques. J'ai trouvé que la mort glorieuse de toute cette famille était digne de commisération, et, ayant découvert la vérité, je n'ai pas osé la cacher à Votre Majesté : il dépend d'Elle de conférer à ce valeureux commandant des honneurs posthumes, de façon à mettre en lumière cette action d'un fidèle et loyal serviteur.

En conséquence, j'ai rédigé ce mémoire et je supplie respectueusement Votre Majesté de vouloir bien y jeter les regards,

(Il a été reçu un décret impérial déjà inséré dans la Gazette.)

DÉCRET IMPÉRIAL.

Récemment, nous avons reçu un mémoire de Tso Tsong-t'ang, dans lequel celui-ci, d'après nos ordres, donne la liste des fonctionnaires et officiers qui ont péri en ces dernières années au service de l'État dans les quatre villes de l'Ouest[1] des nouvelles frontières (Turkestan chinois), et nous prie de vouloir bien, après avoir examiné cette liste, conférer des honneurs posthumes à ceux-ci.

[1] Les quatre villes de l'ouest sont : Ouché, Kachgar, Yarkand et Khoten.

Dans cette liste se trouve le nom de T'o-K'o-t'o-pou, commandant des troupes tartares de Yang-Hissar, lequel périt glorieusement à son poste avec toute sa famille, lors de la prise de la ville. Déjà nous avons ordonné par décret au tribunal (ministère) compétent de vérifier les faits et d'accorder des honneurs posthumes aux divers fonctionnaires et officiers.

Or il appert, d'après un mémoire de Ming̃ Tch'ounn, à Nous adressé, que T'o-K'o-t'o-pou, lorsque, au sixième mois de la troisième année T'ong̃ tché (juillet 1864), les insurgés mahométans levèrent l'étendard de la révolte et vinrent assiéger et attaquer Yang-Hissar, défendit courageusement la ville à la tête de ses officiers; qu'au troisième mois de l'année suivante (avril 1865), les vivres étant épuisés et les secours n'arrivant pas, la ville tomba au pouvoir des rebelles, et qu'alors ce commandant se fit brûler avec toute sa famille, épouse, fils, petits-fils et tous ses serviteurs des deux sexes, en tout vingt personnes environ.

Comme T'o-K'o-t'o-pou a péri d'une façon glorieuse en combattant, et que la mort de toute sa famille inspire une extrême commisération, Nous ordonnons que le ministère compétent lui accorde des honneurs posthumes spéciaux afin de faire resplendir sa fidélité à la cause impériale.

## II. UNE CÉRÉMONIE BOUDDHISTE EN CHINE; SCÈNE DE LA VIE INTIME CHINOISE.

Changhaï, décembre 1879.

Nous assistâmes l'autre jour à une fête religieuse d'un caractère tout à fait intime que bien peu d'Européens, croyons-nous, ont été à même de voir durant leur séjour plus ou moins long en Chine, si jamais il en est qui l'ont vue. Gracieusement invité par notre ami Ko, un notable de Changhaï, à venir partager ce jour-là son repas de famille, nous avons pu voir, jusque dans ses moindres détails, cette curieuse cérémonie que nous allons essayer de décrire.

C'était l'anniversaire de la mort de la mère de notre ami, et, trois jours durant, sept bonzes[1], un supérieur ou abbé et six prêtres, devaient accomplir certaines formalités religieuses prescrites par la religion bouddhique : pendant ce laps de temps, toute la famille devait observer l'abstinence, c'est-à-dire que la nourriture ne devait se composer que de légumes, en un mot *on faisait maigre.* Ce fut au dîner du second jour que nous assistâmes. Il n'y avait que le maître du logis en costume officiel, tunique de satin, chapeau conique orné de la plume de paon gagnée dans la campagne contre les rebelles T'aï p'ing̃, puis son fils, le beau-père de celui-ci, son neveu et enfin nous. Le repas, fort succulent, encore que ne consistant qu'en légumes, fruits confits et pâtisseries, le tout accompagné du bol de riz réglementaire et arrosé de vin de Chao ching̃, ne dura pas longtemps, et vers huit heures l'on desservait, quand nous entendîmes, se rapprochant de plus en plus, le bruit peu harmonieux des cymbales des bonzes. Ces derniers, qui avaient dîné dans une autre salle de la maison, débouchèrent bientôt dans la petite cour intérieure sur laquelle donnait la pièce où nous nous trouvions.

Décrivons en peu de mots cette cour où va se passer la cérémonie, et les quelques salles adjacentes. La cour est carrée et entourée de tous côtés par ces dernières; celle où nous nous trouvons est d'ordinaire le cabinet de travail du maître de la maison : ce soir, on l'a transformée en salle à manger; on en a ôté les livres et le bureau, et on a ouvert la cloison mobile et vitrée qui donne sur la cour. A droite est la salle à manger : ce soir, il s'y élève, au fond, un superbe autel illuminé *a giorno* de mille bougies qui entourent le portrait colorié de la défunte. Toutes les lanternes à glands rouges appendues au plafond sont allumées; des sièges garnissent le côté gauche de l'autel; vis-à-vis de nous est une autre

[1] Le nom chinois des bonzes est, comme l'on sait, *'ho chang̃*, auquel les dictionnaires bouddhiques donnent pour équivalent le mot sanscrit *upâdhyâya.* Le supérieur ou abbé porte le titre de *Ta'ho chang, fa chi*, le grand bonze qui enseigne la loi (*dharma*).

salle éclairée où quelques parents fument le narghilé chinois en prenant une tasse de thé; à côté, le couloir qui conduit dans une cour précédente et par où l'on pénètre dans cette partie du bâtiment. Les cloisons de l'autre salle en face de celle où est l'autel sont fermées. La cour elle-même est couverte d'une toiture à une certaine hauteur, de façon que les fenêtres du deuxième étage y donnent : c'est de là que les dames vont assister à la première partie de la cérémonie.

Sur le sol dallé de la cour est étendu un vieux tapis sur lequel est posée une forteresse de carton peint en noir à l'imitation de la brique. Cette forteresse, d'une hauteur d'un mètre environ, est percée de quatre portes, en papier rouge, fermées : aux angles sont de petits chapeaux à la hampe desquels pendent des chapelets de ces petits bateaux en papier argenté que les Chinois brûlent en l'honneur des morts. Le sommet est orné d'un large et épais rond de carton simulant une fleur. Cette citadelle, c'est la cité de Yenn lo ouanḡ [1] ou Prince des Enfers, laquelle, selon les bouddhistes chinois, se trouve dans le séjour des morts. Son nom est, du reste, écrit au-dessus des quatre portes : Feunḡ tou tch'enḡ (ville capitale de Feunḡ : ce dernier caractère est composé de la phonétique *feunḡ*, abondance, et du radical des cités, 163). Yenn lo ouanḡ, c'est le Juge des Enfers, le Rhadamanthe sinico-bouddhiste, le Yama ou Yama râdja des Indous. La fleur, c'est le *Ou cho lienn*, nénuphar aux cinq couleurs (bi-

[1] Yenn lo ouanḡ est le souverain des Nâraka ou enfers : il réside dans la partie sud du Djambou dvîpa, au dela des Tchakravalas, dans un palais de fer et d'airain. «He was originally a king of Vâis'âlî (ancien royaume qui embrassa de bonne heure le bouddhisme), when he, being engaged in a bloody war, expressed a wish to be the master of hell. He was accordingly reborn as Yama along with his 18 officers and his whole army of 80,000 men, who now serve under him as assistant judges, jailors and exactioners. His sister controls all the female culprits as he exclusively deals with the male sex.» (Eitel, *Handbook of Chinese buddhism*, p. 173.) «Chinese fancy has added a special hell for females called *chié p'eunn tch'é*, lit. the placenta tank, which consists of an immense pool of blood, and from this hell, it is said, no release is possible. (Eitel, sub voce *Nâkara*, p. 82.)

garré). L'âme de la défunte est censée renfermée dans cette forteresse.

Autour de celle-ci sont tracés sur le tapis, avec des *grains de riz*, quelques dessins et caractères : ces derniers, au nombre de quatre, se lisent ainsi : *Chué hou K'aï p'o*, le lac de sang est ouvert. Le tapis, nous avons oublié de le dire, représente un lac de sang, du milieu duquel émerge la noire citadelle. Aux quatre coins sont des flambeaux à bougies rouges allumées. Sur le lac, ou plutôt sur les grains de riz (à côté de la première porte placée à droite de l'autel et exposée à l'*est*), est posé un petit bateau de papier dans lequel brûle une bougie.

Voici venir les bonzes, marchant l'un après l'autre avec beaucoup de componction et de recueillement : après les six bonzes vient le supérieur, le *Ta 'ho-chanğ Fa ché* ou grand bonze, professant la Loi (Upadhyayâ), la tête coiffée d'une mitre, drapé dans une longue robe jaune dont les plis sont retenus à l'épaule gauche par un anneau : deux doigts de sa main gauche, le troisième et le quatrième, sont ornés d'une paire d'ongles d'une longueur d'environ dix centimètres. On sait que les lettrés chinois recherchent ce genre d'élégance, preuve qu'ils ne se livrent à aucun travail manuel. Les autres bonzes, portant le même genre de vêtements, ont le chef orné d'une toque noire.

Tous viennent se ranger devant l'autel : juste vis-à-vis est le supérieur, qui a à sa droite le fils aîné de notre ami, à sa gauche le fils cadet. Les six bonzes prennent place, trois de chaque côté, en face les uns des autres. Ils récitent des prières qu'ils scandent en entremêlant des coups de cymbales, de coups frappés, avec une baguette de bois, sur une boule de même matière, ou avec une tringle de fer sur un plateau. De leurs voix de fausset, tantôt ils chantent ensemble, tantôt ils exécutent chacun séparément leur partie, puis reprennent tous en chœur, obéissant au coup de la sonnette que porte et agite, à certains instants, leur supérieur.

Sur ces entrefaites, ce dernier et les deux fils font des

salutations profondes devant l'autel : ils exécutent le *K'o t'éou*, mode de salut qui consiste, comme l'on sait, à se prosterner plusieurs fois front contre terre, puis à se relever tout droit en élevant les mains jointes à la hauteur du front, en inclinant la tête : suivant la mode de Ning̃ po, lieu d'origine de la famille, ils font huit salutations, se levant et se prosternant tour à tour.

A un moment donné, la troupe se remet en marche, et, défilant à pas comptés, vient se ranger autour du tapis qui occupe le centre de la cour : étant neuf en tout, ils se placent trois sur chaque côté, l'un des côtés du carré restant vide. Nouvelles prières, nouveaux chants, accompagnés de la même musique qui obligerait un mélomane à se boucher les oreilles, mais qui, toute primitive qu'elle est, n'en a pas moins son charme exotique.

Voici que l'on apporte au supérieur un bol rempli de nous ne savons quel liquide : à l'aide d'un petit bâton, il en asperge la forteresse en tournant tout autour avec les deux fils du maître de la maison et les bonzes, dont ni les chants ni la musique ne cessent. Quant aux paroles, nous avouons ne pas les comprendre : les assistants sont évidemment dans le même cas, et peut-être bien que les bonzes eux-mêmes ne comprennent pas mieux que nous autres profanes. De temps à autre, on apporte à l'un des chanteurs une tasse de thé pour désaltérer son gosier desséché.

Sur ces entrefaites, les dames elles-mêmes, sortant du gynécée, viennent se placer à gauche de l'autel pour assister à la cérémonie; nous voyons donc un spectacle réservé à bien peu d'Occidentaux, de vraies dames chinoises aux nénuphars d'or (petits pieds), richement et coquettement parées et pleines de distinction. Amies du maître de céans, la présence d'un Européen ne semble pas les effaroucher. Les petits enfants, qui nous voient cependant pour la première fois, s'enhardissent peu à peu et viennent causer et rire avec nous. Voici l'épouse légitime de notre hôte, belle personne aux boucles d'oreilles et aux bracelets d'argent, au chapeau perlé,

et ses filles dont la coiffure indique encore la virginité; voilà la femme du fils aîné, les tantes, cousines, etc.; une nourrice porte dans ses bras le dernier enfant de notre ami.

Les chants continuaient encore, quand on apporte, au supérieur des bonzes, une crosse dont la tête est formée de quatre branches de fer, arrondies, se réunissant au sommet en une boule. A ces quatre branches, sont suspendus quelques paquets de sapèques. Une écharpe jaune y pend aussi. Les bonzes font encore plusieurs tours, toujours dans le même sens, puis s'arrêtent tout à coup, de façon que le supérieur et les deux enfants se trouvent vis-à-vis de la porte *est* de la ville de carton. Après une litanie un peu longue, le supérieur pousse une sorte de cri de victoire, ou une invocation forte, et du bout de sa crosse brise la tuile qui est sur le bord du lac et qui, paraît-il, représente la *voûte* de la porte, puis il pratique une déchirure dans la porte elle-même; reposant alors sa crosse, il en ôte un paquet de sapèques qu'il jette dans l'intérieur par l'ouverture qu'il vient de faire : cet argent est destiné à corrompre les esprits. Aux yeux des Chinois, tout ici-bas est vénal, et il doit en être de même dans l'autre monde. En même temps, le *servant* mettait le feu au petit drapeau planté au coin, allumait à la bougie de la hampe le chapelet de bateaux de papier d'argent et allait déposer ce papier enflammé dans un brûle-parfum de bronze où il achevait de se consumer, puis approchait de la porte déchirée le bateau de papier et plaçait à côté la tablette *ancestrale* de la défunte, c'est-à-dire une longue feuille de papier jaune (collée sur un pied de bois, de façon à se tenir debout) portant, en une colonne, les noms et titres honorifiques de cette dernière.

La même chose est répétée aux portes du *sud*, de l'*ouest* et du *nord*, les bonzes faisaient plusieurs tours en chantant après chaque ouverture de porte.

Voici que la dernière, celle du *nord* qui fait face à l'autel, vient d'être déchirée : le servant apporte alors un vase recouvert de papier rouge. Rien à l'extérieur n'en peut faire

deviner le contenu. Au milieu des chants, le supérieur crève le couvercle de papier avec le manche de sa lourde crosse, et toute la troupe reprend sa marche circulaire, le fils aîné traînant le bateau de papier par une ficelle rouge. Dans ce bateau, sans doute, est censée être l'âme de la défunte à qui l'on vient d'ouvrir la porte de sa prison. A un moment donné, halte derechef, et l'ordonnateur de la cérémonie, un des parents du maître de la maison, apporte au supérieur une sorte de placet que celui-ci déploie et se met à lire au milieu du silence général. Ce mémoire a été rédigé et écrit par le fils de la défunte (notre hôte) et relate toute la vie, vante toutes les vertus et qualités de cette dernière. Le texte en est traduit par le bonze en paroles mystiques.

Pendant ce temps, le servant a achevé d'ouvrir le couvercle de ce vase qui nous a paru si étrange : il s'y trouve un liquide bouillant, sorte de sirop brun : c'est le *chué ʿhou tʿanğ*, soupe du lac de sang; il simule le sang de la défunte, et tour à tour le fils, les petits-fils, les parents plus ou moins éloignés, les femmes et les filles elles-mêmes en boivent, assurément pour se régénérer en quelque sorte et continuer les mêmes traditions de vertus dans la famille.

En effet, la lecture terminée, le supérieur et les deux enfants s'écartent : le maître de la maison s'avance en saluant à la mode de Ning po, *huit* prosternations successives, puis le servant lui tend une tasse de ce liquide qu'il boit sans sourciller, encore qu'il doive se brûler horriblement le gosier et les entrailles. Après le père, viennent les fils et tous les parents mâles; viennent ensuite les dames guidées dans leur marche chancelante par une vénérable matrone, elles boivent chacune une tasse du liquide, heureusement moins chaud. Tour à tour elles défilent dans l'ordre suivant : la femme de notre ami, ses filles, la femme de son fils, etc.

Ceci accompli, la même promenade, entremêlée de chants et de musique, se répète un certain nombre de fois autour de la forteresse, puis tous viennent se placer en face de l'autel dans le même ordre qu'ils observaient quand ils sont en-

trés dans la cour; les deux fils ont repris leur place aux côtés du supérieur. Ce dernier, après avoir fait avec eux plusieurs *K'o t'éou* (salutations), répétition de ce qu'ils avaient déjà fait lors de leur arrivée, et chanté de nouvelles litanies, donne un coup de sonnette; toute la troupe se dirige alors vers la petite porte qui lui a donné accès, et les uns après les autres disparaissent tour à tour au bruit de leurs cymbales et de leurs ferrailles.

La cérémonie est finie : nous prenons congé et nous nous inclinons devant notre ami, en le remerciant d'avoir bien voulu nous accorder la faveur d'assister à une fête d'un caractère si familier et si intime.

### IV. UNE VISITE AU TEMPLE DE CONFUCIUS À CHANGHAÏ.

La ville chinoise de Changhaï n'offre au visiteur rien de bien intéressant à voir : une fois que l'on a fureté dans les boutiques de curiosités, parcouru quelques rues dallées et glissantes, passé quelques ponts plus ou moins branlants, pris une tasse de thé aux « Jardins de thé », l'on a, pour ainsi dire, tout vu. En fait de monuments, il y en a peu ou point. Citons cependant un temple curieux, situé près de la porte du nord et par conséquent tout près de la Concession française[1], où toujours une foule de fidèles vient faire des pros-

[1] Les premiers traités conclus entre la Chine et les nations européennes (traité anglais en 1842 et traité français en 1844) ouvrirent au commerce étranger cinq ports : Amoy, Fou tchéou, Canton, Ningpo, Changhaï, et permirent aux commerçants d'y résider. En conséquence, le capitaine Balfour vint, en 1844, à Changhaï, établir le consulat anglais et fixer un emplacement où ses nationaux fussent à même de construire des magasins et des maisons d'habitation. Une plaine alors inculte, située au nord de la cité chinoise et bordée de trois côtés par des cours d'eau (à savoir : au nord, par le Vou song Kiang qui conduit à Sou tchéou, et est pour cela même appelé crique de Sou tchéou par les résidents; à l'est, par le magnifique 'Houang pou qui va se jeter dans le Yang tse Kiang à son estuaire; enfin au sud par un petit canal parallèle au Vou song Kiang et se jetant aussi dans le 'Houang pou, le Yang King pang), lui parut favorable à un établissement. C'est là que les Anglais bâtirent peu à peu des maisons, des

ternations et brûler des bâtons de parfums. Le nom seul du dieu auquel il est élevé explique cette affluence : c'est le temple du *T'saï chenn* ou dieu des richesses. Un autre édifice mérite aussi une visite : le *Ouenn miao* ou temple de Confucius. Encore que plus abandonné, il y a néanmoins certaines époques où se font de grandes cérémonies auxquelles assistent tous les fonctionnaires en grand costume officiel. On sait que toutes les villes chinoises importantes (c'est-à-dire les chefs-lieux de province, les préfectures et villes de district) possèdent un temple élevé à la mémoire du grand philosophe. Ces édifices sont bâtis à peu près sur le même plan, et on pourra dire qu'on les connaît tous quand on aura lu la courte description du *Ouenn miao* de Changhaï que nous allons esquisser.

Pénétrons dans la ville chinoise par la porte du nord qui donne juste sur la Concession française, presque vis-à-vis du magnifique hôtel municipal, notre hôtel de ville changhaïen. Pour ne point nous perdre dans le dédale de rues étroites qui s'ouvre devant nous, prenons un chemin de ronde à droite, lequel nous mène sur le rempart. De là, nous dominons la partie ouest de la cité, tout en longeant les cré-

magasins, puis des palais que les grandes capitales de l'Europe, Paris et Londres, seraient fières de posséder. Entre le Yang̃ King̃ pang̃ et les murs de la ville chinoise restait une bande de terrain : M. de Montigny, notre vice-consul en ce port, l'obtint en 1849 pour le gouvernement français. Longtemps il n'y eut sur cette *Concession française* que le consulat de France et une seule maison de commerce française, celle de M. Rémi, entourés de quelques masures chinoises et de champs incultes. Cependant, peu à peu elle s'est construite et peuplée, et aujourd'hui elle compte de bonnes maisons de commerce françaises et étrangères, et une population indigène de 50,000 âmes. Elle est administrée par un conseil municipal sous la surveillance du consul général de France.

Au nord de la concession anglaise, au delà du Vou song̃ Kiang̃, s'établirent de bonne heure des missionnaires américains, bientôt noyés dans une population indigène : on donna à ce quartier, mais improprement, le nom de *concession américaine*. En 1866, ce quartier fut annexé à la concession anglaise qui *cessa* dès lors d'exister. Il n'y eut plus qu'un *Foreign Settlement* vis-à-vis de la Concession française. Cet état de choses a subsisté jusqu'à ce jour.

neaux. De ce côté, il y a peu de maisons : toute l'activité, tout le commerce et toute la population se sont portés, comme de raison, dans la partie orientale et au faubourg de Tong Ka dou que baigne le fleuve 'Houang pou. Ici, des champs cultivés, des cimetières, des canaux d'eau bourbeuse, des mares infectes et, éparses çà et là, quelques chaumières sans étage, en torchis à cloisons de bambou, demeures humides et malsaines.

Nous voici à la porte de l'ouest (Si meunn) gardée par une dizaine de soldats chinois dont les armes, des carabines Minié, sont au râtelier devant le poste. Non loin de là, à notre gauche, nous apercevons un groupe de constructions à toits relevés et pointus, encloses d'une muraille, c'est le *Ouenn miao*. Nous nous y dirigeons en traversant un canal boueux et stagnant sur une passerelle de trois dalles, et, après avoir passé un groupe de chaumières, nous voyons le chemin s'élargir et nous nous trouvons devant la porte même du temple.

Ici le chemin est bordé d'une mare noirâtre sur l'autre rive de laquelle s'élève un mur semi-circulaire peint en rouge : vis-à-vis est l'entrée du temple se composant de trois portes à claire-voie soutenues par de minces colonnes de granit. De chaque côté se lisent des inscriptions : « Élever les sages. — Entretenir les talents »; puis on remarque deux longues bornes enfoncées en terre avec les mots suivants : « Ici, que les mandarins civils et militaires descendent de cheval ».

L'entrée, qui est exposée au sud, se compose, comme nous venons de le voir, de trois portes : celle du centre avec l'inscription : « Porte de l'étoile Ling̃ », celle de droite : « Sa vertu égale celle du Ciel et de la Terre », et celle de gauche : « Sa doctrine surpasse celle des anciens et des modernes ». Au delà est « l'étang demi-circulaire » que nous traversons sur l'un des ponts (il y en a trois). Nous trouvons alors une avenue allant vers le nord, bordée d'autels élevés à la mémoire des « magistrats célèbres » et des « sages de la localité »,

et qui mène à une nouvelle porte, celle de « la lance » : franchissant cette dernière, nous voyons devant nous s'étendre un large espace qu'environnent de petites salles fermées, et à l'extrémité duquel, vis-à-vis de nous, est le temple lui-même.

A droite est « la terrasse de la lune », à gauche de la terrasse, « l'escalier de vermillon ».

Sur la grande porte du temple nous lisons : « Temple de la grande perfection ». Entrons : voici trois tablettes rouge et or avec des inscriptions en l'honneur de Confucius; au centre : « Depuis que l'homme existe, il n'y a jamais eu de sage pareil; » à droite : « Le Maître (professeur) de toutes les générations; » à gauche : « L'égal du Ciel et de la Terre ».

En face de la porte est l'autel dédié à Confucius comme l'indique la tablette : « Le très saint maître Confucius ». De chaque côté sont des autels dédiés à ses plus fameux disciples : à l'est, celui de Yenn tse « l'autre saint » et de Sseu tse « le descendant du saint »; à l'ouest, ceux de Ts'enḡ tse « l'adorateur du saint » et de Menḡ tse « le second saint ».

A droite et à gauche sont de nombreux autels élevés aux hommes les plus célèbres de l'antiquité qui ont suivi les doctrines de Confucius, les ont pratiquées, propagées, enseignées; des tablettes donnent leurs noms et leurs titres honorifiques.

Derrière ce temple est une petite construction dédiée aux cinq ancêtres de Confucius.

Juste à côté de l'enceinte qui renferme le *Ouenn miao* se trouvent d'autres petits temples : c'est d'abord le *Chio Konḡ* ou palais de l'étude. Au-dessus de la porte se lit l'inscription : « Porte des étudiants et des lettrés ». Une fois entré, nous trouvons le « cabinet de la constellation Khoueï ». Cette constellation, appelée *le Loup* par les Chinois, qui répond à β Mirac δεζημνπ d'Andromède et des Poissons, et qui se compose de seize étoiles censées figurer une personne marchant à grands pas, est considérée comme favorable aux étudiants. Elle est représentée dans cette salle par une hor-

rible figure debout sur une jambe, tenant à la main droite un pinceau et de l'autre un lingot d'argent, ce qui veut dire que l'étude mène à la richesse, axiome vrai en Chine où, en principe, c'est par les grades universitaires (bachelier, licencié, docteur, membre de l'Institut) que l'on arrive aux honneurs, au pouvoir, à la fortune.

Un chemin dallé mène à une nouvelle porte, celle de « l'équité », au delà de laquelle est une cour assez vaste : au fond est « la salle où l'on met en lumière les relations humaines », et derrière « le cabinet où l'on vénère les classiques (livres sacrés) ». Le premier édifice, formant un petit temple séparé, est nu, orné seulement d'un autel couronné de quelques tablettes rouge et or. Dans le second est une image du Ouenn tchang̃ ti Kiunn, dieu de la littérature[1].

[1] Sur ce dieu, voici un passage tiré d'un excellent ouvrage paru dernièrement sur la Chine; il est à regretter seulement que l'auteur ait cru devoir adopter la transcription cantonnaise des mots chinois : ainsi man chang est pour le mandarin *wen chang*, ou, selon notre orthographe française, *ouenn tch'ang* (littérature) : « In China the military and the learned classes divide between them the honours and emoluments of the State, and Kwan-te, the god of war, and Man-chang, the god of learning, have their votaries everywhere ....... Man-chang is especially worshipped by collegians and school-boys. He is supposed to record their names in a book of remembrance, and to inscribe opposite each name the character of the individual. In front of his idols there is generally an angel bearing this book of remembrance in his hand. He was famous for his great liter̨ary attainments and his love of virtue. It is recorded of him, as of many other Chinese sages, that his parents were very old when he was born; and one of his grand-fathers was the emperor who invented the bow and arrow. While a mere boy Man-chang mastered the most profound works without the aid of a teacher; and when he died, the gods in conclave called upon him to be the tutelary deity of aspirants to literary distinction. In all the principal cities of the empire there are state temples in honour of this god. In Canton there are no fewer than ten. The offerings presented to Man-chang are bundles of onions, and sometimes his altars are covered with bundles of these too odorous bulbs. His votaries are not confined to students, and I have seen persons of both sexes, and of all ranks of life among them. On one occasion I ventured to ask a man who with his wife had been engaged in earnest prayer to this god, what blessings he sought. He replied that he and his wife were desirous that their children should become well versed

Cette image est la seule qui se trouve dans ces divers temples ; partout ailleurs, on voit seulement des autels et des tablettes : simplicité austère qui frappe comme dans les églises protestantes.

Nous voyons encore à l'est de ces constructions, et après avoir passé un petit canal, la demeure du *Chio t'aï* ou examinateur universitaire du district, dont les lanternes et les pancartes déposées dans le vestibule donnent les divers titres ; puis, tout à côté, le *T'ou ti sseu* ou « temple du sol », petite construction basse et étroite.

### UNE VISITE À L'ÉTABLISSEMENT RELIGIEUX ET SCIENTIFIQUE DE SI KA OUÉ, PRÈS CHANGHAÏ.

L'une des visites les plus intéressantes à faire, dans les environs de Changhaï, est certainement celle de l'établissement religieux et scientifique des pères jésuites à Si Ka oué. Ce nom, prononciation locale de Siu Kia 'houeï, village de la famille Siu, ne rappelle à la mémoire de la plupart des voyageurs et même des résidents, qu'une longue route serpentante où ceux-ci font galoper leurs chevaux ou courir leurs voitures, et un lieu de réunions joyeuses (à l'Hermitage, café-restaurant à portée de flèche du village) où l'on va *tuer* la journée du dimanche. A la mémoire des Chinois il rappelle le célèbre ministre de la dynastie des Ming̃, Siu Kouang̃-Ki, qui embrassa et protégea le christianisme, et dont le nom, ainsi que celui de sa petite-fille Candide, est inscrit au livre d'or du catholicisme en Chine [1].

in classical literature, and so be qualified to hold high political positions. » (*China, a history of the laws, manners and customs of the people*, by John Henry Gray, archdeacon of Hong-kong, 2 vol., London, 1878.)

[1] Sur Siu Kouang̃-Ki consulter les biographies de Siu (Paul Siu) et de Candide dans les *Lettres édifiantes* et la *Description de la Chine* de Du Halde.

Siu Kouang̃-Ki naquit vers l'an 1560, sous le règne de l'empereur Kia tsing : il fit avec succès toutes ses études universitaires et parvint jusqu'au grade de 'Hann-linn (membre de l'Institut). Il fit la connaissance du célèbre Matteo Ricci, embrassa le catholicisme qu'il défendit dans plusieurs

C'est à Si Ka oué, à six kilomètres au sud-ouest de Changhaï, dans une vaste plaine, que sont groupés les principaux établissements de la Mission catholique du Kiang nann : d'abord l'établissement principal, puis l'observatoire et les orphelinats. Nous allons en donner une description succincte, nous réservant de nous étendre plus tard sur les détails.

L'établissement principal se compose de la demeure des pères fort bien aménagée; d'une belle bibliothèque contenant la plupart des ouvrages européens publiés sur l'empire chinois et nombre d'autres (environ 15.000 volumes) avec quantité d'ouvrages chinois (près de 10,000 volumes); d'un embryon de musée d'histoire naturelle grossissant tous les jours, et enfin du collège Saint-Ignace. C'est le P. Heude qui s'occupe spécialement de l'histoire naturelle. Pendant les trois quarts de l'année, il parcourt et explore avec soin toute la province. Il voyage dans une barque chinoise, observant et collectionnant sur son passage oiseaux, poissons, coquilles, plantes. Les trois seuls mois qu'il passe à Si Ka oué, il les emploie à classer et étudier ce qu'il a recueilli dans ses pérégrinations. Il vient de publier le cinquième fascicule d'un

pamphlets contre les attaques de ses concitoyens. Il fit plusieurs ouvrages sur l'art militaire, l'astronomie, les mathématiques (entre autres le *Ki ho yuann peunn*, géométrie dernièrement réimprimée par ordre de Tseng̃ Kouofann), et l'agriculture (tel est le *Nong tcheng tsuann tchou*, traité complet d'agriculture en 60 vol.). Les Tartares menaçant l'empire, il élabora un projet de réforme militaire qui ne fut pas accepté : il se retira alors dans la vie privée. Peu après il était rappelé, mais, par suite de menées jalouses, obligé de se retirer. En 1628, sous Tsong̃ tcheng̃, il revint en faveur et devint l'un des présidents du ministère des rites et inspecteur général des gabelles qu'il avait contribué à établir, puis en 1633 grand secrétaire d'État. Il mourut l'année suivante.

Le tombeau de la famille Siu est situé dans la plaine, à droite de l'établissement de Si Ka oué : il se compose de cinq petits monticules coniques en terre, surélevés sur une plate-forme, le tout entouré d'un remblai ellipsoïde formant enceinte. A l'entrée était jadis une grande porte ou arc de triomphe en granit gris : il est aujourd'hui à bas et ses débris, à moitié recouverts de terre et d'herbes, jonchent le sol çà et là. Presque disparaissant dans un champ, on voit encore un petit cheval tout sellé en granit qui devait faire partie du monument.

ouvrage où il a consigné la plupart de ses observations : *Conchyliologie fluviatile de la province de Nanking et de la Chine centrale.* Plusieurs autres fascicules sont en préparation. Il a aussi sous presse, à l'orphelinat de Tou sé oué, dont nous parlerons plus bas, un nouvel ouvrage intitulé : *Mémoires pour servir à l'histoire naturelle de l'empire chinois*, par des PP. de la Compagnie de Jésus, 1er cahier avec 12 planches in-4°. Ce cahier renferme le commencement d'un grand travail sur la tortue (*trionyx*) de Chine par le P. Heude, et un mémoire sur le Coccus pé-la du P. Rathouis.

Au collège Saint-Ignace, qui date de 1849, de nombreux élèves indigènes font leurs études chinoises et religieuses : il y est attaché une école externe où viennent étudier les enfants de la chrétienté de Si Ka oué, et un petit séminaire où l'on prépare les futurs membres du clergé indigène.

Autour est un vaste jardin formant une couronne de fleurs multicolores et de feuillages gracieux.

Au sud de l'établissement, presque en face de la porte même de l'enceinte, se trouve l'observatoire météorologique et magnétique; il date de 1872. Il est établi isolément au centre d'un jardin, à 200 mètres de l'établissement même. Son altitude est d'environ 6 mètres au-dessus de la mer, et il domine toutes les habitations voisines. Sa latitude est de 31° 12′ 30″ N., sa longitude de $7^h 56^m 24^s$ E. de Paris. L'observatoire possède tous les instruments propres à l'étude de la météorologie et aux observations magnétiques : citons les baromètres et thermomètres de diverses sortes, pluviomètres, hygromètres, ozonomètre, évaporomètre, boussoles (de facture anglaise et vérifiées à l'observatoire de Kew, Londres), barographe, thermographe, électrographe photographique (facture anglaise). Deux grands appareils enregistreurs, le magnétographe photographique, semblable à celui de Kew, et le météorographe du P. Secchi, contrôlent toutes les observations par les courbes qu'ils tracent.

Signalons, en outre, une lunette astronomique, un transit théodolite et un grand théodolite.

Comme on le voit, des observations sérieuses et utiles pour la science peuvent être faites à l'observatoire. Jusqu'en 1876, le P. Le Lec fut chargé des observations météorologiques, et le P. Dechevrens, des observations magnétiques. Toutes sont, depuis cette époque, faites par celui-ci. Sous sa direction est publié un Bulletin mensuel[1] qui rend compte des faits intéressants observés, des phénomènes remarquables, accompagnés de notes destinées à en faciliter l'étude et à en faire connaître les causes.

Les observations de cette station météorologique embrassent la température, le magnétisme terrestre, la pression atmosphérique, la radiation solaire, etc.

Les instruments sont dans un abri dit de Montsouris, modèle Renou et Sainte-Claire Deville. De la plate-forme, on a une vue étendue sur la vaste plaine environnante : on aperçoit au loin la cathédrale de Tong Ka dou[2], la ville de Changhaï, les « collines »[3], des villages épars çà et là.

De l'Observatoire, un sentier conduit à la route côtoyée par un canal qui mène à l'orphelinat de Tou Sè oué (en mandarin Tou Chann ouann). Cet établissement, d'abord fondé en 1847, à Tsa Ka oué (Tsa Kia ouann), puis détruit en 1860 par les rebelles et rétabli à Changhaï la même année, n'existe à Tou Sè oué que depuis 1864. Il n'a jamais cessé d'être florissant. Des centaines de garçons y ont été reçus, hébergés, nourris, et ont appris des métiers qui les ont mis en état de gagner honnêtement leur vie. On rencontre au village de Siu, dans les alentours de Changhaï et

[1] *Bulletin de l'Observatoire de Si Ka oué.*

[2] C'est au faubourg populeux de Tong Kadou, entre le 'Houang pou et la cité chinoise, que se trouvent la résidence et la cathédrale Saint-François-Xavier : là est établi le grand séminaire de la Mission.

[3] Les « collines », en dialecte du pays Zo sé, sont les seules élévations de terrain qui se trouvent dans le voisinage de Changhaï : aux environs, le pays, entièrement d'alluvion, est tout à fait plat. Les « collines » sont bien connues des résidents de Changhaï qui y font souvent des excursions. Sur l'une d'elles s'élève une église catholique construite depuis dix ans (*Cheng mou t'anĝ*, chapelle de la Vierge).

à Changhaï même, de nombreux ouvriers, anciens élèves de Tou Sè oué, qui doivent aux Pères d'être à l'abri de la misère si profonde, si désolante en Chine. Se marient-ils, c'est l'orphelinat qui leur vient en aide pour faire face à des dépenses trop lourdes pour la plupart d'entre eux; tombent-ils malades, c'est encore l'orphelinat qui leur envoie des secours, et, quand ils sont convalescents, de l'argent pour les empêcher de retomber dans la misère.

Là sont de nombreux ateliers où travaillent des légions d'enfants : ateliers de menuiserie, où sont fabriqués surtout des objets d'église, des ateliers de sculpture, de cordonnerie, de peinture (images de piété), de gravure, d'imprimerie, de tailleurs, tourneurs, etc.

L'imprimerie qui y est établie depuis 1873 possède une jolie collection de types européens et de types chinois mobiles de diverses grandeurs. C'est de là que sont sortis, tout dernièrement, les deux premiers volumes d'un superbe cours de langue et de littérature chinoises, embrassant tous les styles et toutes les époques[1] : ils sont imprimés avec une netteté et une correction remarquables et donnent la mesure de ce que sera l'ouvrage entier. Il s'y publie aussi, depuis décembre 1878, un journal en chinois, œuvre de propagande hebdomadaire à dix sapèques (cinq centimes) le numéro. Son titre est *Y ouenn lou*, « Mélanges utiles à apprendre ». Tous les sujets y sont traités : histoire, géographie, religion, théologie, sciences appliquées, découvertes, etc.

Il serait trop long de citer tous les ouvrages qui sont sortis des presses de Tou Sè oué et qui font honneur à l'activité des Pères; plusieurs autres sont en préparation et recevront un excellent accueil : entre autres un dictionnaire

[1] Voici le titre de l'ouvrage : *Cursus litteraturæ sinicæ neo-missionariis accommodatus auctore P. Angelo Zottoli S. J. E. missione Nankinensi. Changhaï. Ex typographia missionis catholicæ in Orphanotrophio Tou sè wè (Tou chan wan), 1879.* Jusqu'à présent les deux premiers volumes ont seuls paru, mais nous avons eu l'occasion de voir quelques épreuves du troisième, qui ne tardera pas sans doute à voir le jour.

du dialecte de Changhaï et Song Kiang qui ne saura manquer d'être utile, d'abord aux missionnaires auxquels il est spécialement destiné, puis aux interprètes et aux philologues. L'ouvrage a été autographié à un certain nombre d'exemplaires et envoyé aux missionnaires de la province afin que ceux-ci puissent le corriger et l'augmenter.

Toute brève, toute sèche et peu attrayante qu'elle est, notre description donne, croyons-nous, un aperçu de ce que les Pères ont fait à Si Ka oué et des services qu'ils y rendent; et nous espérons qu'elle engagera les voyageurs à aller faire à l'établissement une longue visite.

---

## PENSÉES ET MAXIMES INÉDITES

Traduites du chinois.

Avez-vous du thé, du vin, tout le monde sera votre frère. Êtes-vous dans l'embarras (la misère), vous ne verrez personne venir à votre secours [1].

Le riche est fréquenté par beaucoup de hauts personnages, mais le pauvre a fort peu d'amis.

SSEU MA-TÇ'IENN.

### LA SCIENCE.

La science est aussi vaste que la mer.

(Même sujet.)

Après avoir fait trente mille *li* au delà du pays des Ann, si (Parthes), on voit encore le soleil se coucher comme auparavant;

[1] C'est l'équivalent chinois du vers d'Ovide :

*Donec eris felix, multos numerabis amicos.*

ravant du côté de l'Occident. (On ne peut jamais atteindre à posséder toute la science [1].)

### LA FRATERNITÉ.

Le frère aîné et le frère cadet sont comme les mains ou les pieds (de l'homme), l'épouse comme un vêtement. Si le vêtement est déchiré, on peut le remplacer par un autre, mais si la main ou le pied sont brisés, il est difficile de les remettre.

### LA FEMME.

Si la discorde règne dans les familles, c'est d'ordinaire la femme qui en est cause.

### VERS SUR L'AMITIÉ.

Ayez un respect craintif pour les mauvais amis et éloignez-les;
Approchez-vous des amis utiles et liez-vous avec eux :
Recherchez les amis vertueux et justes,
Peu importe qu'ils soient riches ou pauvres :
Le sage est fade comme l'eau,
Mais avec le temps on voit que ses sentiments sont les plus vrais.
L'homme vulgaire est doux comme le miel,
Mais, en un clin d'œil, il devient votre ennemi.

Les vertus comme les vices de l'homme se montrent dans ses paroles et se décèlent par sa conduite.

Quelque minime que soit le présent que vous avez reçu, sachez cependant en être reconnaissant.

Il n'est pas certain qu'un homme qui a été très intelligent dans son enfance devienne un personnage remarquable, arrivé à l'âge mûr.

[1] «Ce que l'on sait n'est rien en comparaison de ce que l'on ne sait pas.» (Laplace.)

Il est plus aisé de trouver des gens qui se font une fortune que des gens qui conservent celle qu'ils ont acquise.

Tous les hommes savent qu'on guérit la faim en mangeant, mais ils ignorent qu'on guérit l'ignorance en étudiant.

Il vaut mieux inspirer la crainte et faire trembler (par des lois sévères), que de sévir contre le coupable, une fois la faute commise[1].

L'empereur YONG-TCHENG.

---

*THE SACRED BOOKS OF THE EAST*, translated and edited by M. Müller. Vol. IV : *The Vendidâd*, translated by J. Darmesteter. Vol. V : *Pahlaw texts*, translated by E. Wert. Oxford at the Clarendon press, 1880.

La collection des livres sacrés de l'Orient vient de s'enrichir de deux nouveaux volumes.

Le premier contient la traduction du *Vendidâd* par M. J. Darmesteter; le second, celle de trois livres pehlevis des plus importants pour la connaissance de la religion mazdéenne.

Nous nous occuperons d'abord du premier.

La traduction du *Vendidâd* est précédée d'une introduction dans laquelle M. Darmesteter rappelle l'historique de la découverte du *Zend-Avesta* et des deux écoles entre lesquelles les interprètes se partagent; puis il retrace sommairement les circonstances de la formation du *Zend-Avesta* et les origines de la religion avestique. Nous ne dirons rien de ce dernier point. Nous avons suffisamment parlé de ce système mythique, dans les *Origines du Zoroastrisme;* nous pouvons donc nous borner à y renvoyer nos lecteurs. Nous devons dire quelques mots de la formation de l'*Avesta*.

[1] C'est le principe de droit : «Moneat lex priusquam feriat.» Fénelon a dit quelque part : «Il vaut mieux prévenir le mal que d'être réduit à le punir.»

M. Darmesteter adopte le système que nous avons exposé dans ce *Journal* et qui attribue à la Médie l'*Avesta* comme sa religion. Nous apportons encore de nouveaux arguments à l'appui de cette thèse dans l'introduction de notre traduction de l'*Avesta* (2e édition); nous n'insisterons pas là-dessus. Mais M. Darmesteter croit que l'*Avesta* a été rédigé sous les rois arsacides; bien plus, que ces rois étaient de vrais zoroastriens. Il s'appuie principalement sur le témoignage de l'auteur du *Dînkart* et de Hamzah (p. 31). Le *Dînkart* porte que Valkash (un des Vologèses) fit réunir les fragments du *Zend-Avesta* échappés à la main des satellites d'Alexandre, et Hamzah, selon M. Darmesteter, affirmerait l'identité des religions de Vologèse et du premier Sassanide. Si l'on doit ajouter foi a cette assertion du *Dînkart*, il faut croire également ce qui est dit à l'alinéa précédent. Or là nous voyons que *Darius* fit déposer aux archives royales un exemplaire de l'*Avesta* et du *Zend* tout entiers, et un autre au trésor royal. Une affirmation vaut l'autre, et la fausseté de la seconde dit assez quel compte il faut faire de la première. En tout cas l'autorité de l'auteur du *Dînkart* reporterait la formation du *Zend-Avesta* aux temps antérieurs au règne de Darius Ier.

Quant au passage cité de Hamzah, il y a là bien certainement une inadvertance du savant auteur. Dans la biographie de Vologèse, Hamzah ne dit pas un mot d'Ardeshir ni des Sassanides, et dans celle d'Ardeshir, il n'est fait aucune allusion à Vologèse ni aux rois arsacides; il n'est pas même dit qu'Ardeshir leur enleva le trône. S'il est parlé, à la page 32, d'une communauté de religion c'est de celle qui existait entre Ardeshir et les satrapes plus ou moins indépendants de la Perse proprement dite, *Reguli*. C'est d'eux que Hamzah dit: *quamvis de religionis summa cum iis conveniret.* Ces mots viennent après la mention de ces reguli « permagnum regum numerum circa se vidit quorum possessiones parvi erant momenti... » Voy. p. 32, c. 1, 4, 5, 8. Notons en outre que cette communauté de principes religieux ne s'étendait qu'aux points fondamentaux. D'ailleurs les Arsacides n'étaient

pas seulement *philhellènes*, mais ils faisaient en quelque sorte profession du paganisme hellénique, en faisant graver sur leurs monnaies les figures des dieux grecs, acte qui aurait constitué un zoroastrien en *daèvayaçna*, maudit par l'*Avesta*.

Nous savons enfin par le témoignage d'Agathias que, sous les Arsacides, les mages étaient méprisés de la classe dominante et qu'ils ne furent respectés qu'après l'avènement au trône d'un des leurs, du premier Sassanide (voy. Agathias, II, p. 61-65, ed. reg.).

Les rois parthes n'étaient donc point zoroastriens.

Mais passons à la traduction. Nous l'avons examinée entièrement avec la plus grande attention et soigneusement collationnée.

Nous avons constaté qu'elle concorde presque partout avec la nôtre, même dans les passages dont l'interprétation avait été d'abord contestée par l'auteur. Citons entre autres celles de *geredha* (maison), de *mairya*, de *gaoyaoiti*, de *frashmodâiti*, du paragraphe 19 du Fargard XXII, etc. etc.

Les divergences naissent en partie du système de l'auteur, qui accorde une confiance trop grande à la tradition et préfère même parfois au témoignage de la version primitive celui d'œuvres plus récentes et partant moins dignes de foi, telles que les gloses de la seconde classe, trop souvent fantaisistes, le Farhang zend-pehlevi et la version guzerate moderne.

Voici quelques exemples de ce fait. Le premier verset de l'*Avesta* annonçant les créations d'Ahura-Mazda est ainsi traduit : « J'ai fait *chaque* pays cher *à ses habitants, bien qu'il* n'y eût *en lui* aucun charme. » C'est là, en effet, le sens de la seconde glose, mais dans le texte il n'y a rien qui y ressemble; les mots écrits en italiques sont absents du texte, et plusieurs autres sont détournés de leur signification réelle (*aço rámodâitîm,* etc.). Les pays, d'ailleurs, ne sont point sans charmes, comme on peut le voir dans la suite du chapitre. Encore, si l'on traduisait ainsi : « J'ai donné des charmes au sol terrestre qui n'en avait encore aucun; j'ai embelli la terre qui était

d'abord sans charmes en dehors de l'Airyâna Vaeja, » ce serait admissible, bien qu'en ce cas il fallût une autre tournure : *dadhîm râmodâitâm açô noit kudat shâitîm.* — Le *çufra*, l'instrument donné à Yima, est transformé en un anneau, sur la foi d'Aspendyarji, sans justification possible. Aussi le seul usage que Yima puisse en faire, c'est de *sceller le mur du Vara*, opération singulière dont le texte ne dit mot. *Nemô* (Farg. IV, 1) est rendu par « prêt » conformément à la deuxième glose, bien que ce mot ne puisse pas avoir ce sens et que la version, comme l'autre glose, le remplace par « prière, demande », comme le texte l'exige (ou marque d'honneur), *nyâyishn.*

*Uruthware* est traduit « ventre, estomac » comme au *Farhang*, tandis que les gloses pehlevies en font l'équivalent de *Vakhshishn* « croissance » (rac. *rudh* « croître ») ou de *vêsh râbâkih* « grand avancement, développement ». Il en résulte cette traduction du *Vendidâd*, III, 97 : « Quel est le ventre de la loi mazdéenne ? » au lieu de : « Quel est le moyen de faire croître la loi ? » question à laquelle la suite répond, de l'aveu de tous les interprètes. M. Darmesteter avait déjà développé cette thèse dans les Mémoires de la Société de linguistique, sans tenir compte de la version. La vérité doit être que *uruthware* a deux sens et deux origines « développement et intestins » (non point « ventre ») et aussi *rudh* « couler » et « croître ».

De même le *gaèça* que porte *Kereçâçpa*, le héros éranien, n'est plus une arme, comme le dit la version, mais une chevelure bouclée. Cependant les erreurs dont fourmille le *Farhang* ne permettent pas de lui accorder la préférence sur le plus ancien témoignage de la tradition. Son auteur n'a plus même la moindre idée d'une forme de flexion. Ajoutons-le, tant qu'on ne distinguera pas entre la version pehlevie et ses gloses, voire même entre les deux catégories que l'on peut distinguer dans ces commentaires, on sera exposé à juger imparfaitement la tradition parse et à chercher les vraies explications là où l'on ne peut les trouver.

M. Darmesteter a fourni une explication nouvelle de points obscurs ou douteux, mais généralement on cherche en vain



la justification du sens qu'il adopte. Citons quelques cas : Les habitants de la Raṇha ne sont certainement point, au Farg. I, 78, des monstres vivant sans avoir de tête. Cette conception est étrangère à l'*Avesta* qui parle mainte fois de la Raṇha et de ses habitants sans rien mentionner qui rappelle cette fable. D'ailleurs *aiwiākhshay* ne signifie pas « vivre », mais « habiter, être établi, se constituer ». Ce mot désigne l'état social et non la vie persistant malgré l'absence de tête. *Açârô* se dit aussi des Dévas (voy. II, 16, glose); ce n'est donc point *acéphale*.

*Paitidayô* (Farg. I) ne peut pas être le mauvais œil, puisqu'il s'applique à Mithra; de même que le chien Madhaka, s'il n'a pas droit à l'existence, ne peut être remplacé par des moucherons et des sauterelles. Le Sadder n'a aucun rapport avec ce passage. — *Taokhman*, dans sa signification dérivée de *taokhmai* « germe, semence », ne peut être qu'un parent, un homme de même race et non un étranger (cf. sansc. *tôkman*, v. pers. *tauma*, etc.) (voy. Farg. XII, 72).

Le Fargard XII ne prescrit certainement point aux gens de la famille d'un défunt d'abandonner la maison mortuaire pendant un laps de temps de un à six et douze mois, car l'*Avesta* permet d'y reporter le feu et les instruments du culte, six jours après la mort pendant les mois d'hiver (VII, 137).

Au Fargard VIII, 233 et suiv., il est dit que si les Mazdéens trouvent, en chemin, un feu brûlant, cuisant un corps mort (*âtarem naçupakem*), ils doivent frapper ce brûleur de corps mort (*aêtem naçupâkem*). Cela ne veut certainement pas dire qu'il faut tuer celui qui a allumé ce feu. Cette barbare injonction ne peut être supposée sans preuve. Le texte d'ailleurs est clair; *aêtem* (hunc) se réfère à ce qui précède, à *âtarem*; il s'agit simplement de frapper les bois pour éteindre le feu avant de disperser les tisons. — De même le paragraphe 60 du Fargard VII dit que les mangeurs de corps morts sont impurs, et le paragraphe 61 ajoute : « et ces hommes (*taêca narô*) sont *geredha keretâo;* ces hommes *nizhbareñti* de l'œil, la vue claire ou le globe blanc. » Évidemment la construction des mots ne permet pas de traduire : « sa maison doit être démolie; l'œil doit lui

être arraché ». *Taêca narô* ne peut se rapporter qu'aux impurs, et *nizhbareñti* (enlèvent) est à la forme active. Il n'est pas rare, du reste, que M. Darmesteter transforme ainsi la construction et le sens du texte. Ainsi *ahê paiti peshotanuyê* « ejus propter (contra) peccati statum » est traduit « il est peshotanus » (VIII, 70), et de là l'explication erronée de *peshotanus*[1]. *Niçta daeva* « détruits, disparus (soient ou sont) les Dévas » est rendu par « qui détruit les Dévas », en faisant accorder *niçta* avec *ashem* (la sainteté) qui précède et qui est à l'accusatif du singulier.

*Qafça dareghô mashyâka, nôit tê çacaiti*, phrase qui veut dire « un sommeil long, homme ! ne te sied pas », est traduite : « dors, ô homme, le temps n'est pas encore venu ». Rien dans cette phrase ne peut signifier « temps »; *çacaiti* est « sequitur, convient, » et non « est venu » (voy. Farg. XVIII, 40).

*Pistremjan* ne peut être rendu par « frapper de manière à rendre impropre au travail »; *pistrem* a deux significations certaines : « état social[2] » et « acte de broyer, chose broyée, moulue »; si l'on admet le premier sens, on aura ici uniquement « frapper un état social ». Cette expression appliquée au coup donné à un chien (Farg. XIII, 26) est évidemment inadmissible; elle ne pourrait jamais, d'ailleurs, avoir le sens qu'on lui donne; *pistremjan* est donc « frapper d'un coup qui broie, meurtrit ». *Aipijato pistrem* (Farg. V; 165) a un sens analogue. La longue périphrase qui traduit ce mot dans le livre de M. Darmesteter est donc à côté du texte.—Pour écarter cette espèce de contradiction que l'on trouve entre les paragraphes 137-141 du Farg. III, adoucissant la sentence de mort spirituelle, et les précédents qui déclarent certaines fautes irrémissibles, M. Darmesteter dit que ces crimes sont pardonnés à celui

[1] Ce n'est nullement l'homme qui mérite 200 coups de fouet, ni qui doit son corps à titre de dette, puisque ce mot, au Vend. XXII, 12, désigne les animaux qui ont des défauts corporels. Est *Peshotanus*, celui qui ne mérite que 90 coups. Conf. Vend. IV, 57 et 83.

[2] Au Yaçna XIX, 44, les quatre classes des prêtres, guerriers, cultivateurs et artisans sont appelées *pistras*.

qui ne professe pas la loi mazdéenne, mais qui vient peu après à la professer, c'est-à-dire sans doute à un converti. C'est là une supposition injustifiable, et contraire au texte qui dit au contraire que ces péchés ne sont pardonnés qu'au Mazdéen fidèle à ses devoirs, et non à celui qui y manque. L'irrémissibilité ne concerne que ce dernier. — Une chose surprend, c'est que M. Darmesteter, juste appréciateur de la précision, s'écarte mainte fois du texte, sans nécessité et bien qu'il s'adresse particulièrement aux zendistes. Il en est ainsi, par exemple, au Farg. I, § 7, et semblables, au Farg. III, 79-89, etc. Les cas, les temps et les tours sont substitués les uns aux autres sans motif. On retrouve à peine le texte. Certes, nous ne voulons point faire un reproche de ces petites imperfections. La traduction de l'*Avesta* est un travail qui absorbe nécessairement l'attention de son auteur de telle sorte qu'il ne puisse se mettre en garde contre toute surprise. Nous eussions passé ces défauts sous silence si nous n'eussions dû remplir fidèlement notre rôle à l'égard de nos lecteurs, et les mettre en garde contre des affirmations sans base et des éloges propres à accréditer de graves erreurs.

Il est cependant une interprétation nouvelle de M. Darmesteter à laquelle nous sommes heureux de donner notre approbation complète, c'est celle qui attribue à *çaokeñtavaitîm* (épithète de l'eau de l'ordalie) le sens de « soufrée ». *Çaokeñta* peut très bien signifier « soufre », il le désignerait en tant que qualificatif et aurait le sens de « couleur de braise ardente » (cf. *Çaoka*, rac. *çuc*). Malgré cela le mont *Çaokeñta* garderait sa qualification naturelle de montagne brillante, illuminée par les rayons de la lumière, et ne serait pas une montagne de soufre, comme le pense l'auteur. Toutefois la leçon pehlevie *hûkarthômand* est encore admissible; *kart* s'écrit parfois de cette manière et *çaokeñta* peut avoir la même origine que *Çaoka*, nom du génie de l'utilité. Mais cela est moins probable.

Notons encore en terminant un point d'une notable importance pour prévenir une méprise. Selon l'*Avesta*, un cadavre

cause par son contact une souillure plus ou moins profonde selon qu'il a été ou non *aiwighnikhta* par les chiens carnivores ou *par les oiseaux de proie* (VII, 74). Évidemment ces termes ne peuvent se rapporter, comme le dit M. Darmesteter, au *Sagdîd*, au chien amené devant un mourant pour écarter la Naças par son regard, et *aiwighnikhla* ne peut signifier « regardé ». Il s'agit d'une autre croyance, d'une autre pratique signalée déjà par les auteurs grecs. C'est, aux yeux des Parses, un fait du plus favorable augure, qu'un cadavre, dès qu'il est exposé, soit assailli et déchiré par les chiens errants ou les vautours. Encore aujourd'hui, il y a près des Dakhmas des observatoires d'où les parents du défunt regardent si les vautours arrivent promptement. Ces oiseaux n'assistent certainement point au *Çag-did.*

C. DE HARLEZ.

---

*ARABISCHE QUELLENBEITRAEGE ZUR GESCHICHTE DER KREUZZÜGE*, übersetzt und herausgegeben von Dr E. P. Goergens, unter Mitwirkung von R. Röhricht. Erster Band. *Zur Geschichte Salâh ad-dîn's.*

L'histoire de Noureddin et de Saladin, intitulée : « Le Livre des deux jardins » et composée par Abou Châma, occupe une place distinguée parmi les chroniques orientales des croisades. Comme ce livre n'a pas encore été publié dans le grand Recueil de l'Académie des Inscriptions, et que, d'après le plan adopté pour cette magnifique publication, la traduction ne sera pas accompagnée de notes explicatives, M. Goergens a pensé faire une œuvre méritoire en donnant une traduction abrégée de ce récit avec des éclaircissements qui sont dus en partie à M. Röhricht. Lorsqu'il entreprit ce travail, il n'avait pas encore à sa disposition l'édition du Caire, mais seulement un manuscrit contenant la seconde partie de l'ouvrage. C'est celle-ci qu'il nous offre maintenant, avec promesse de la faire suivre bientôt de la traduction de la première partie, qui contient un historique des faits antérieurs à 1178.

En feuilletant ce livre, je fus frappé d'abord par des expressions si singulières et un style si confus, que la bonne opinion que j'avais d'Abou Châma commençait à diminuer considérablement. Puis je rencontrai des phrases qu'il était tout à fait impossible d'attribuer à un écrivain arabe, même obscur. Je ne possédais pas le texte du Livre des deux jardins, mais je pris le beau livre d'Imâd-eddin, le *Kitâb al-fath*, qui a été la source principale d'Abou Châma, et je me mis à comparer. L'honneur de l'écrivain arabe reste sauf, mais, en même temps, je suis parvenu à cette fâcheuse conviction que le traducteur s'est acquitté avec une négligence extrême de la tâche qu'il s'était imposée. Non seulement il y a une foule de passages où le texte n'a pas été rendu exactement, mais à plus d'une reprise la traduction n'est qu'un non-sens; des dates ont été travesties, des noms propres improvisés; d'autres, mal prononcés; il y a souvent aussi confusion dans la chronologie. Enfin les notes ne contiennent pas ce qu'on était en droit d'en attendre.

Le livre d'Imâd eddin commençant par l'année 583 de l'hégire, je me suis borné à examiner la seconde section du livre de M. Goergens, p. 58-117, qui renferme l'histoire des années 583 et 584. La section débute par ces mots: « Kumes von Tarabulus war zum Sultan geflüchtet und hatte ihm seine Unterstützung gegen seine Glaubensgenossen angeboten. Der Grund war die Heirath mit der Gräfin von Tabarîja, der Schwester des aussätzigen König's, welche nach dem Tode ihres Bruders als Vormund des minderjährigen, durch Testament seines Oheims zur Erbschaft berechtigten, Sohnes die Herrschaft führte und nach dessen frühem Tode die Regierung antrat. Sie hatte mittlerweile Einen der arabischen Grossen lieb gewonnen und ihm ihre Hand gereicht und, als man nun eine Rechnungsablage von Kumes verlangte, und sich verschiedene Ansichten geltend machten, zog dieser es vor, sich in den « Schatten » des Sultan's zu begeben. » Voilà certes une confusion extrême! La comtesse de Tibériade et la sœur du roi lépreux (Baudouin IV) étaient deux personnes bien diffé-

rentes. Le roi lépreux légua en mourant la royauté au jeune fils de sa sœur, et désigna comme tuteur du prince et régent de l'empire Reimond, comte de Tripoli, qui était l'époux de la comtesse de Tibériade. Le jeune prince mourut et la couronne passa à sa mère, qui la transféra à son second mari Guido de Lusignan. Or ce personnage, dans la traduction, est devenu un chef arabe. Le comte de Tripoli ayant été sommé par lui de rendre compte de son administration, refusa d'obtempérer à cet ordre et se mit en relations avec Saladin. Le traducteur ne semble pas même s'être aperçu des contradictions étranges avec les faits connus (voyez p. e. Ibno 'l-Athîr dans le Recueil, I, p. 674) que sa traduction renferme. Et pourtant il aurait dû voir que le passage où il est dit expressément (p. 67) que la comtesse de Tibériade était l'épouse du comte de Tripoli, et celui où nous lisons (p. 85) : « Die Gattin des gefangenen Königs Kî; die Tochter des Königs Amârî », c'est-à-dire Amalric, étaient incompatibles avec celui-ci.

P. 60. « . . . damit er von da aus über die Annäherung des Hagg ein wachsames Auge haben könne; Husâm ad-dîn, seine Mutter, eine Schwester des Sultan's, sowie mehrere vom Gefolge hatten ihn mitgemacht. » Le *haddj* est une fête. Le texte porte *al-hâddj* « les pèlerins ». Au lieu de « seine Mutter, eine Schwester des Sultan's », il faut lire « dont la mère était la sœur du sultan » ou bien « le fils de la sœur du sultan ». C'est le même personnage dont il est question p. 75 : « Auf ihr Verlangen sandte der Sultan seinen Enkel Husâm ad-dîn 'Omar Muh. b. Ladjîn », lisez « son neveu Hosâm eddin Mohammed ibn Omar ibn Lâdjîn ». Un peu plus loin on lit : « . . . unter Muzaffar ad-dîn, von Halab, von Sâm unter Badr ad-dîn, von Damascus unter Sârim ad-dîn. » Ici, j'ai deux observations à faire. La première est que Muzaffar eddin était le général en chef, sous les ordres duquel Badr eddin commandait les contingents d'Alep, et Çârim eddin ceux de Damas. Cette inexactitude est peut-être imputable à Abou Châma. La seconde est plus sérieuse. L'emploi par les écrivains arabes

des titres honorifiques au lieu des noms propres est souvent une source d'embarras pour le lecteur; effectivement beaucoup de ces titres sont communs à plusieurs personnages. Il eût été du devoir du traducteur, sinon de les remplacer par les noms, du moins d'ajouter les noms entre parenthèses, surtout lorsqu'il est notoire que ceux-ci étaient employés par les contemporains. Nous savons, par exemple, par une note de l'index du Recueil, que Badr eddin est mentionné chez les Occidentaux sous le nom de Dorderinus, son nom étant Doldorom ou Doldirim (non Dildirim), et que Çârim eddin est d'ordinaire appelé (voir par exemple p. 67, sans indication d'identité) Kâimâz an-Nadjmî. Ma remarque s'applique à plus d'un passage. Ainsi nous lisons, p. 71, dern. l. et suiv. : « Der Emir 'Izz ad-dîn von der Prophetenstadt war eingetroffen. » Comme le titre 'Izz eddin est un des plus fréquents, il eût été indispensable d'ajouter le nom, qu'on trouve p. 110 : « Abû falîtat (lis. Falîta) al-Kâsim b. al-Munhinâ (lis. al-Mohannâ) ». Passons à des erreurs d'un autre genre.

P. 60, l. 5 a. f. : « Unter den Gefangenen befand sich der Anführer der Hospitaliter. » 'Imâd eddin et Ibno 'l-Athîr s'accordent à dire qu'il fut tué dans cette bataille.

P. 61 : « Um das grosse Kreuz schaarten sich die Diener des Tyrannen, die Verführer der Menschheit und Gottheit und schrieen : « Leute der Länder, Leute der Trinität. » Mit der grössten Ehrfurcht gegen das Kreuz verbanden sie strenge Unterwürfigkeit gegen die Commandirenden; die Gesammtzahl betrug im Lager von Saïd über 50,000. » Que les Musulmans aient été assez inventifs en matière d'injures contre les Chrétiens, cela va sans dire; mais qu'ils se soient avisés de les appeler « séducteurs de la Divinité », voilà ce qu'on ne saurait admettre. Un cri de guerre comme « gens des pays, gens de la Trinité » n'est pas moins inadmissible. Le texte arabe ne porte ni l'un ni l'autre. Traduisez : « et l'on éleva la grande croix autour de laquelle se réunirent les serviteurs de Satan, qui confondent la Divinité et l'humanité. Et l'on fit l'appel à la guerre dans toutes les assemblées des pays chré-

tiens et l'on prit le signe de la croix comme marque de dévotion. Et personne ne résista à l'appel, qui fût en état de s'y rendre, et ils sortirent en foule innombrable, de toutes parts, et ils comptèrent plus de 50,000 hommes lorsqu'ils furent réunis. » Le traducteur a improvisé le nom de lieu *Ça'îd*, n'ayant pas compris la phrase arabe poétique : توافوا على صعيد ووافوا من قريب وبعيد, qui signifie littéralement « ils se réunirent sur le plateau et accoururent de près et de loin », mais qui se prend au sens de « ils se réunirent ». Cela me confirme dans le soupçon que le nom de lieu Djaddad est dû également à une méprise (p. 67); le texte arabe a probablement : سلك الجدد الى طبرية ونازلها. Il en est de même du prétendu nom de Sâmat ad-Damûr (p. 98, l. 2 a f.); le texte a sans doute وسامه الدمور « et il la livra à la destruction ». Le texte d'Imâd eddin porte ومسّاه بالدمار وصبّحه « il lui apporta la destruction au soir et au matin ». Le nom de lieu Djausik (p. 97) est certainement une invention du traducteur. Le kâdhì al-Fâdhil s'était retiré dans un pavillon (*djausak*, kioske) près de Damas, et c'est là que le sultan, sur le point d'entreprendre une expédition contre la Syrie septentrionale (non pas « mit einen Streifzuge beschäftigt »), le visita pour lui faire ses adieux.

L'expression « qui confondent la Divinité et l'humanité » n'exige pas de commentaire. Mais, à la page 82, M. Goergens a traduit un passage semblable d'une manière non moins étrange : « In dem Tempel (c'est-à-dire dans l'église du Saint-Sépulcre)...; hier wurde... die Gottheit angebetet und man nannte sie Menschheit. » Les mots arabes signifient simplement : « c'est ici que la Divinité prit un corps humain (selon les Chrétiens) et que l'humanité (l'homme) fut divinisée ».

Nous lisons, p. 66 : « Er (le prince Arnold, seigneur de Karak) verlor zuerst das Leben zufolge eines Gelübdes, welches der Sultan gethan hatte; dieser sagte : « ich will mich nicht mit ihm übereilen. » Traduisez : « il fut le premier qui fut pris au filet, c'est-à-dire qui fut fait prisonnier, et le sultan avait fait vœu de le tuer de sa propre main et avait dit : « assurément, dès que je l'aurai pris, je me hâterai de mettre

fin à son existence. » — Un peu plus loin, la traduction a : « Du nimmst dadurch, dass du ihm zu trinken gibst, keine Verzeihung von mir; diese Bedeutung soll es nicht haben, » au lieu de : « Vous n'avez pas eu mon consentement pour lui offrir à boire, conséquemment cela ne lui donne aucun droit à mon pardon. » Le passage avait été bien traduit dans le Recueil, page 687. Trois lignes plus loin (p. 57) on lit : « beim Eintreten in's Zelt fand er den Prinzen anwesend und liess ihm das Haupt abschlagen. » Traduisez : « il fit conduire le prince devant lui et lui coupa la tête. »

Nous trouvons (p. 67) que le 6 juillet était un dimanche, tandis que nous venons d'apprendre (p. 63) que le 4 juillet était un samedi. Ce n'est pas tout. D'après la page 73, le 9 juillet aurait été un vendredi et, d'après la page 76, le 20 juillet un dimanche. C'est simplement impossible. J'ai bien remarqué que le traducteur d'Ibno 'l-Athîr dans le Recueil a également (p. 683) « samedi 4 juillet », puis (p. 689) « vendredi 9 juillet, » mais M. Goergens, qui a tant de fois négligé de profiter des bonnes traductions de ce livre, n'en aurait pas dû copier les fautes. Dans la suite, nous observons la même négligence. Page 98, on lit : « Am 1sten Rabî'a I (30 April) », au lieu de : « le 1er du Rabî' II (30 mai) ». L'autre date est impossible, car on a vu (p. 96) que le sultan vint à Damas le 6 mai pour s'y reposer pendant quelques jours avant de se mettre en route. Page 106, nous lisons : « Freytags den 13ten des Monats (9 Aug.) ». Le traducteur remarque en note que chez Ibno 'l-Athîr la date de la prise de la ville est le 19 août. En effet, non seulement cet auteur, mais 'Imâd eddin aussi, donne le 23 du mois arabe, qui était un vendredi. Supposé même que le texte d'Abou Châma eût « le 13 », le traducteur, qui, page 105, avait écrit : « Freytag den 9ten dieses Monats (5 August) », aurait dû voir que ce n'était qu'une faute de copiste.

On lit (p. 84) que Saladin stipula : « dass, wer innerhalb 40 Tage die Taxe nicht bezahlt habe, über die Klinge springen sollte, » et de même (p. 89) : « zufolge der Capitulation verfielen diejenigen welche innerhalb 40 Tagen das Lösegeld

nicht zusammengebracht hatten, dem Schwerte. » Le traducteur semble n'avoir pas compris le mot arabe رِقّ, qui signifie « esclavage », et que le texte fournit dans les deux passages. Mais il est étonnant que ni la comparaison d'Ibno 'l-Athîr (Recueil, p. 702) : « Au contraire, si les quarante jours s'écoulaient sans que quelqu'un eût acquitté sa dette, cet individu devenait esclave, » ni le contexte du second passage ne l'aient averti de sa faute.

Page 88, la traduction porte : « Dort waren Gnadenbilder von Marmor, und der heilige Stein zu dem man wallfahrtete, lag verdeckt und ungesehen wegen der Bauten. » Il n'y a rien dans le texte sur des images miraculeuses. Il semble que M. Goergens ait pris انعام pour un pluriel de نعمة « bonté, bienfait », qu'on pourrait rendre en allemand par « Gnade ». Le passage d'Imâd eddin doit se traduire : « Il y avait des images de bestiaux sculptées sur marbre, parmi lesquelles j'en remarquai qui ressemblaient à des porcs, tandis que la sainte pierre, l'objet du pèlerinage (des Musulmans) était cachée sous les constructions des Chrétiens. »

On serait tenté d'accuser l'historien arabe d'une exagération excessive en lisant (p. 88) : « Al-Malik al-'Adil brachte mit seinem Gefolge Lasten von Rosenöl und Geld zur Vertheilung unter die Armen, » mais le texte porte seulement : ماء الورد « eau de rose ».

Le passage suivant (p. 94, l. dern. et suiv.) : « sein Beiname Al-Malik an-Nâsir sei gleich bedeutend mit Al-Imâm an-Nâsir; er versäumt nichts, seine Kriegsmacht in den Vordergrund zu stellen », n'est pas intelligible sans commentaire. Il faut savoir que le titre d'honneur du khalife (qui s'appelle *al-Imâm* « le pontife » comme chef spirituel) était *Nâçir eddin* « l'auxiliaire de la religion » ou par abréviation *an-Nâçir*, tandis que Saladin portait celui d'*al-Melik an-Nâçir*. Les ennemis de Saladin insinuèrent que celui-ci, bouffi d'orgueil et de vanité à cause de la puissance de ses armées (car c'est là le sens des derniers mots du passage), avait eu l'arrogance de s'attribuer le titre du khalife même. Saladin, ayant eu con-

naissance de cette accusation, allégua pour sa défense qu'il avait porté ce titre déjà avant l'avènement du khalife actuel au trône.

J'en ai dit assez sur la traduction. Je passe aux noms propres. Le traducteur a adopté un système artificiel de transcription, afin que le lecteur sache quelle *h*, quel *t*, quelle *s* figurent dans les noms arabes. J'avoue que je n'en comprends pas l'utilité pour les lecteurs non orientalistes, et qu'une transcription plus simple serait plus de mon goût. Mais une telle recherche de précision suppose au moins qu'on a reproduit avec la plus stricte exactitude la prononciation reçue des noms propres; or M. Goergens est loin d'avoir satisfait à ce premier desideratum. Le nom arabe, connu de tout le monde, al-Hosain, devient chez lui Hasîn (p. 80 et ailleurs), le nom turc, si fréquent, de Sonkor est prononcé par lui Sankar, celui de Togril, non moins connu, se lit ici Tugirl; en dépit de l'explication savante de l'index du *Recueil*, le nom Mangowirech est écrit Mankûris (p. 104); Gharseddin Kalidj est devenu Garas ad-dîn Kilbidj (p. 105); etc. Dans les noms de lieu nous relevons des erreurs semblables. La leçon Karîkin (p. 60) au lieu de *al-Karjatain* est due peut-être à une faute dans le texte même d'Abou Châma, et Hisfîn (p. 61), au lieu de *Khisfîn*, n'est qu'une faute d'impression, comme, dans la note, Ibn Batûta est un *lapsus calami* pour Iâcout. Mais on ne peut excuser de la sorte les fautes que renferme la liste des forteresses conquises (p. 74 et suiv.). On y trouve des noms comme Saffouria, Dabouria, Sebastia prononcés avec un *i* long, Djinîn écrit avec deux *n*, contrairement aux règles de l'orthographe arabe. La même faute doublée d'une autre se trouve dans Hûnnain, prononcez : *Hounîn*; au lieu de Zar'în (ou Zor'în) on y lit Zar'ain; Ma'lajân pour Ma'lajâ, comme Arîhân au lieu de Arîhâ (ou Rîhâ) = Jéricho; le traducteur prononce Iskandrûna pour Iskandarouna; Tell as-Sâfi pour Tell aç-Çâfia, et par contre Sarfanda au lieu de Sarfand et 'Afar-balâ au lieu de 'Afr-balâ. Ursûf est une faute pour Arsouf; Sal'a 'afrâm forme deux noms de lieu distincts.

*Sal'* (car c'est ainsi qu'il faut prononcer) est le nom arabe de Petra, comme M. Nöldeke l'a prouvé dans la *Zeitschrift D. M. G.*, XXV, p. 259 et suiv., 'Afrâ (et non 'Afrâm) est un lieu voisin de Jérusalem selon Jâcout, III, p. 688. Sur le Djebel al-Djelîl, qui, d'après la note, « wird nirgends erwähnt » on peut lire un article chez Jâcout, II, p. 110. Nous lisons (p. 80) : « da der Sultan auf seinem Anmarsche schon Ramla, Tibnîn, Bait Lahm und Halil eingenommen hatte ». Il est étonnant que le traducteur n'ait pas vu que la mention de Tibnîn, ici et page 81, ligne 1, au milieu des places palestiniennes est incompréhensible, sans compter que la prise de Tibnîn avait été relatée déjà avec celle des autres villes phéniciennes. Il faut lire Jobnâ (Jamnia), comme Ibno 'l-Athîr lit correctement (*Recueil*, p. 697). Le nom Halîl est pour al-Khalîl, c'est-à-dire « Hébron ». Il n'eût pas été superflu de faire observer que la même localité est appelée (p. 81, l. 1) Maschhid (lis. : Machhad) al-Khalîl. Même le nom d'une métropole comme Rey a été rendu méconnaissable sous le déguisement Rî (p. 94).

Ces exemples sont plus que suffisants. A coup sûr, rendre les historiens arabes accessibles aux savants non orientalistes est une tâche des plus utiles, mais encore faut-il s'en acquitter de telle manière qu'on puisse se fier au traducteur. J'espère que M. Goergens voudra bien suivre le conseil que je lui donne de ne publier la traduction de la première partie du livre d'Abou Châma qu'après y avoir mis beaucoup plus de soin, puis de refaire la traduction de la seconde partie, afin que le livre complet devienne digne du nom du savant distingué auquel cette publication a été dédiée.

M. J. de Goeje.

Leyde.

*Postscriptum.* — Cet article était déjà imprimé lorsque j'ai enfin reçu le livre d'Abou Châma. Je vois à présent que la confusion entre la comtesse de Tibériade et l'épouse de Guido de Lusignan doit être imputée à Abou Châma, et que le

« chef arabe » est dû à une faute de copiste dans le texte, qui porte بعض المقدّمين من العرب au lieu de بعض المُقدِمين من الغرب « un de ceux qui étaient arrivés de l'Ouest ». — A la p. 60, le texte d'Abou Châma porte réellement que la mère de Hosâm eddin figurait parmi les pèlerins. Mais l'auteur ajoute le nom du neveu de Saladin, comme aussi les noms des trois généraux, que le traducteur a omis. Du reste la comparaison du texte ne donne pas lieu à d'autres observations.

---

*Catalogue of oriental coins in the British Museum*, London, 1874-1879, vol. I-IV.

La numismatique n'a pas seulement pour but de satisfaire la curiosité et la vanité des amateurs. Sans prétendre à l'indépendance plus ou moins universelle des autres sciences, elle doit être rangée, comme l'épigraphie en général, parmi les branches auxiliaires les plus importantes de l'histoire, et comme telle, elle nous fournit souvent un moyen de contrôle sur l'état de l'art et de la civilisation. Ayant sous les yeux une collection des monnaies orientales qui comprend celles du califat et des diverses dynasties, nous serons en état de nous faire une idée du développement intellectuel et matériel qui s'est produit à diverses époques. Les coins élégants des premiers Abbasides, qui rivalisent, à quelques égards, avec ceux des Mongols, accusent un degré de civilisation et de prospérité qui forme un contraste frappant avec les médailles mesquines appartenant à la décadence du califat et aux faibles dynasties qui ont précédé sa chute finale. Il importe très peu à la science de savoir que tel ou tel cabinet d'une capitale européenne possède une certaine collection de monnaies orientales, si l'une de ces collections ne diffère presque en rien de l'autre. Peut-être pourrons-nous obtenir, grâce aux facilités actuelles des communications internationales, un catalogue systématique des médailles

orientales dispersées dans les collections les plus considérables de l'Europe. En attendant l'accomplissement de ce vœu, l'essentiel serait de posséder un catalogue complet d'une de ces collections, lequel, servant de cadre, pourrait être augmenté, soit par des pièces uniques qui se trouveraient ailleurs, soit par des acquisitions faites ultérieurement. Le cabinet du British Museum a, depuis le temps de Marsden, rendu les plus grands services à la numismatique orientale. L'ouvrage de ce savant, avec lequel pourrait tout au plus lutter celui de l'illustre Fraehn sur les collections du cabinet de Saint-Pétersbourg, a été composé il y a maintenant plus de 55 ans; les collections du British Museum s'étant enrichies considérablement depuis lors, et la connaissance des médailles orientales s'étant développée dans la même proportion, cet ouvrage, précieux pour son temps, n'a pu garder sa valeur primitive. Il faut féliciter la numismatique de posséder, grâce aux sacrifices de la direction du British Museum, un nouveau catalogue qui remplacera sans doute avec honneur l'ancien. Nous possédons à présent les quatre premiers volumes avec les index des années et des lieux de la frappe, des noms propres et des marques ultérieures des médailles, et enrichis de planches photographiques donnant l'empreinte de chaque genre constitutif des divers coins. Les médailles ont été disposées dans l'ordre qui suit. Le premier volume contient la description des médailles appartenant aux califes omayades et abbasides. L'empreinte étant, en général, bien conservée sur les médailles en or et en argent, le savant auteur du catalogue, M. Stanley Lane Poole, nous semble avoir eu raison de commencer par ces deux classes et de rejeter la dernière, comprenant les coins en cuivre, à l'empreinte trop souvent effacée ou mutilée à la fin. En outre, quant aux médailles omayades, celles en or ne contenant ni les noms des califes ni les lieux de la frappe, il les a rangées chronologiquement, tandis que pour celles en argent qui n'indiquent que les lieux de la frappe, il les a distribuées suivant ces noms de

lieu, rangés par ordre alphabétique, abandonnant ainsi le système exclusivement chronologique suivi par ses prédécesseurs. La diversité de l'empreinte dépendant presque partout du lieu de la frappe et non pas de l'avènement du nouveau calife, le système établi par l'auteur nous semble fort raisonnable. Quant aux médailles abbasides, il a conservé l'ancien système qui consiste à les ranger selon les califes, dont les noms se montrent successivement sur cette classe de monnaies d'or et d'argent, mais il a suivi en même temps, pour chaque calife, l'ordre alphabétique des lieux de la frappe. Pourtant, comme il y a des médailles du temps d'Omar à la légende soit purement arabe, soit à un très faible degré bilingue, nous ne voyons pas pourquoi l'auteur a rejeté cette classe à la fin de l'ouvrage [1]. Il aurait été plus intéressant de suivre, dès son origine, le développement de la frappe arabe, tandis que nous ne la voyons ici qu'au moment où elle a déjà acquis son type parfaitement original et islamitique.

Les trois volumes qui suivent nous font connaître les médailles appartenant aux dynasties mahométanes, rangées selon le système de F. Fraehn.

Le deuxième volume comprend les médailles de l'Espagne, et, en outre, les Idrisites, les Aghlabides, les Toulounides, les Ikhshides, les Thahirides, les Saffarides, les Samanides, les Abou Dawoudieh, les Khans du Volga-Bulghar, les Khans du Turkestân, les Ghaznèvides, les Shahs du Khowarezm et les Bouides.

Le troisième volume renferme les médailles turcomanes appartenant aux Seldjoukides, aux Ortokides et aux Zendjides; elles sont remarquables par les figures qui ne sont souvent qu'une imitation grossière des images byzantines,

[1] Comp. vol. I, p. VIII, introd. «It has been thought advisable for many reasons to reserve the series of Græco-Mohammadan coins struck by the Arab conquerors of Syria in the early years of their conquest for a later volume, where they will be described together with the other bilingual Mohammadan issues.»

M. Stanley Lane Poole a eu soin de nous communiquer les divers types de chaque sultan. Quant aux médailles ortokides et zendjides, pour la plupart en cuivre et ayant eu le cours de l'argent, il a bien à propos dérogé au plan adopté précédemment de les rejeter vers la fin; comme elles sont les plus importantes, elles ont été placées avant les rares exemplaires en argent.

Le quatrième volume nous donne les médailles de l'Égypte depuis l'avènement de la dynastie fathimide, l'an de l'hég. 358, jusqu'à l'occupation turque, l'an 922; il comprend les pièces appartenant aux Fathimides, aux Ayoubides et aux sultans mamlouks.

Ce qui rehausse considérablement la valeur de cet important ouvrage, ce sont les tables historiques de chaque dynastie, précédant, dans chaque volume, la description des médailles et composées d'après les meilleures sources de l'histoire orientale.

Qu'il nous soit permis de faire une remarque sur la p. XIX de l'introduction du quatrième volume, où l'auteur parle de la médaille frappée par la célèbre reine Shégéret ed-Dourr, veuve de Mélik as-Sâlih Ayoub, qui mourut à Mansourah au milieu du mois de sha'bân, l'an de l'hégire 647. Dans ma description des monuments du Caire [1], j'ai mentionné le sanctuaire « Qoubbat-as-Sâlihia » avec l'inscription funéraire conservée depuis la mort du sultan. Dans un autre quartier du Caire, près de la porte Sitta Nafìsa, j'ai trouvé la chapelle abbaside d'une date récente où, selon la légende populaire, repose le fils de Haroun ar Rashid, mais qui est, en réalité, consacrée à la mémoire du dernier rejeton du califat abbaside en Égypte. Dans cette chapelle qu'on allait, lors de mon séjour au Caire, pendant l'hiver 1868, relever de ses décombres, j'ai trouvé un cercueil, couvert d'un drap, avec l'inscription مقام الست فاطمة شجرة الدرّ (« place de repos de la reine Fathima

[1] Mélanges asiatiques tirés du *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. VI, p. 301 et 327.

Shégéret ed-Dourr »), pendant qu'une autre inscription tracée autour de la muraille est conçue ainsi : تربة الستر الرفيع والحجاب المنيع عرضة الدنيا والدين والدة الملك المنصور خليل بن مولانا السلطان الملك الصالح نجم الدين أبى الفتح أيّوب بن مولانا السلطان الملك الكامل ناصر الدين أبى المعالى محمّد بن أبى بكر بن أيّوب خليل امير المؤمنين قدّس الله روحه ونوّر ضريحه التى خطبَتْ الأقلامُ بمناقبها على منابر الطروس وشهدَتْ لها المفاخر بالمجد الثاقب فى أعلى العزّ بين الورى أضحتْ شموس المملكة لها طالعةً وأراء الأمراء لأمْرها مطيعةً وسامعةً الخ

Cette légende, que je n'ai pas insérée dans ma description, parce que j'avais des doutes sur son authenticité, mais qui, en tout cas, a conservé la tradition historique, vient appuyer les citations mentionnées par l'auteur pour expliquer l'épithète de la reine « mère de Mélik al-Mansour Khalil ».

Quant à l'opinion de l'auteur[1] sur le dinar très curieux appartenant à l'interrègne qui suivit la mort du dixième calife fathimide Amir, et frappé par le vizir Al-Afdhal Abou Ali Ahmed, l'an 525 de l'hégire, opinion selon laquelle il serait le premier dinar portant le nom d'*al-Moïzziah al-Câhirah*, indiquant le Caire actuel comme lieu de la frappe, je me permettrai de faire remarquer que dans les listes que M. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, a données des monnaies orientales acquises dans cette ville[2], se trouvent deux dinars portant de même le nom المعزّية القاهرة et frappés en 521 et 522 de l'hégire. Bien que depuis le temps de l'occupation turque le nom مصر désigne la ville actuelle du Caire, fondée par le général Djawhar sous le Fathimide Moizz-ledîn-Allah, l'an 358-359 de l'hégire, il y a pourtant lieu de douter si dans la période de 359-922, où Misr est nommé, ce nom s'applique à l'ancienne ville de Fostât; en tout cas, nous savons qu'à une certaine époque on désignait ainsi, outre l'ancienne place de

[1] Voir p. XII de l'introd., vol. IV.

[2] Grâce à l'obligeance de M. Siouffi, j'ai reçu ces listes au fur et à mesure qu'elles ont été imprimées à Mossoul.

Fostat, les colonies militaires El-Askar et Al-Qathai, éloignées du Nil d'une distance de quelques kilomètres vers l'Est.

La description des monnaies bilingues, celles des premiers temps de l'occupation musulmane, comme celles qui appartiennent aux dynasties mogoles, indiennes, etc., offrira peut-être encore plus de difficultés que la partie achevée. La collaboration de MM. Regin Poole et Stanley Lane Poole nous est un sûr garant qu'ils réussiront également à nous faire connaître ce qui reste encore caché des trésors numismatiques du British Museum. Nous souhaitons vivement qu'ils puissent mener à bonne fin un ouvrage si important pour la numismatique et l'histoire de l'Orient en général.

MEHREN.

---

## *ERRATA.*

MAI-JUIN 1880.

P. 546, note 2, l. 6, lisez *postérieure* au lieu de *antérieure*.

P. 552, dernière ligne, lisez *1 gur, 90 qa, un demi, 5 qa,* au lieu de *1 gur 90 qa, 5 qa.*

AOÛT-SEPTEMBRE 1880.

P. 269, au lieu de *Abdyahon,* עבדיהן, lisez *Abdyahou,* עבדיהו.

# TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME XVI, VII<sup>e</sup> SÉRIE.

## MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

Pages.



## NOUVELLES ET MÉLANGES.

